Professor de Filosofia — Decano da Faculdade de Filosofia da Universidad
Católica de Lyon

TRATADO DE FILOSOFIA

IV

MORAL

TRADUÇÃO DE

GERARDO DANTAS BARRETTO

Professor de Filosofia da Universidade do Brasil

CAPA DE

HELENA GEBARA DE MACEDO

1966

Livraria AGIR Editôra

RIO DE JANEIRO

ÍNDICE GERAL

LIVRO SEGUNDO: MORAL ESPECIAL

PRIMEIRA PARTE. MORAL PESSOAL

SEGUNDA PARTE. MORAL SOCIAL

1. *Relações interpessoais*

TERCEIRA PARTE. MORAL SOCIAL

2. *Ordem doméstica e ordem política*

INTRODUÇÃO

SUMÁRIO [1]

Art. I. OBJETO DA MORAL. *O fato moral.* Ciências morais e filosofia moral. Atos humanos. *Definição da Moral.*

Art. II. NATUREZA DA MORAL. *A Moral como ciência.* Ciência moral. Empirismo moral. Princípios da ciência moral. "Morais científicas". A Moral como ciência prática. Noção de ciência prática. Divisão da ciência prática. Arte e prudência. *A Moral como saber filosófico.* Filosofia moral. Moral natural. *Método e divisão.*

1 Os têrmos *Moral* e *Ética* derivam de duas palavras, uma latina e outra grega, que designam os costumes (*mores*, ἦθος). Fica, assim, definido o *objeto material* da Moral: se se trata de uma ciência referente aos costumes ou à conduta moral do homem. Porém aqui, sobretudo, uma definição pelo objeto material não basta; há que saber sob que aspecto convém, em

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, c. VI, 1143, b, 11-13. SANTO TOMÁS, *Ética*, I, lect. 1 e 2; Ia, q. 1, art. 5, 7, 12, 14; Ia IIae, q. 26, art. 26-28; *De Veritate*, q. 3, art. 3 e 4; *In Boethium de Trinitate*, q. 5, art. 1. JOÃO DE SANTO TOMÁS, *Lógica*, 2a. p., q. 1, art. 4. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de Saint Thomas*, Paris, 1942. P. JANET, *La Morale*, Paris 1874. M. BLONDEL, *L'Action*, Paris, 1893; nova ed., 1936-1937. RAUH, *L'expérience morale*, Paris, 1903. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paris, 1911. H. DEHOVE, *Mélanges sociologiques*, Lille, 1931. J. MARITAIN, *La Philosophie chrétienne*, Paris, 1933, págs. 100-166; *Science et Sagesse*, Paris, 1935, págs. 227-386. DEMAN, *Organisation du savior moral*, em *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1934, págs. 258-280. Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Paris, 1934. A. VALENSIN, *Traité du Droit naturel*, t. I, Paris, 1922. SOLOVIEV, *La justification du bien*, Paris, 1939, págs. 1-134. N. HARTMANN, *Ethik*, Berlim, 1935, págs. 1-64. PRADINES, *Critiques des conditions de l'action*, Paris, 1925. J. LECLERCQ, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, nova ed., Louvain, 1964. J. MARITAIN, *A filosofia moral*, trad. brasil., Rio, Agir, 1964.

Moral, considerar os costumes do homem. Por isso é de mister nos ocupemos em determinar com a maior precisão possível o objeto formal próprio e a natureza da Moral ou Ética, bem como o método que êste objeto requer. [2]

ART. I. OBJETO DA MORAL

§ 1. O FATO MORAL

A. Ciências morais e filosofia moral

1. **Ciências dos fatos morais.** Em Lógica falamos de um grupo de ciências chamadas comumente "ciências morais" e o definimos como relativo às diversas manifestações da atividade humana como tal, tanto individual como coletiva (*I, 228-231*). De fato, a expressão "ciências morais" é bastante imprópria, porque, embora pretenda designar o que tem relação com o homem, enquanto agente racional e livre, nada obstante prescinde de qualquer qualificação dos fenômenos humanos do ponto-de-vista do bem e do mal, isto é, faz abstração precisamente do ponto-de-vista moral, a fim de conservar tôda a generalidade necessária para ser aplicada a tôdas as disciplinas compreendidas no grupo (Psicologia e Sociologia, Economia, Moral e Política, História).

É evidente, portanto, que a noção de "moral" deverá ser precisamente, cada vez que se queira definir sob que aspecto particular se consideram as atividades pròpriamente humanas. Dêste ponto-de-vista há que distinguir, dizíamos, *duas grandes categorias de ciências morais: ciências morais teóricas*, que são *ciências de fato* e estudam o homem, individual ou coletivo, tal como é (Psicologia, Sociologia, Geografia Humana, História), e *ciências morais práticas*, ou ciências morais pròpriamente ditas, que se apresentam como *ciências normativas*, isto é, que pretendem definir as leis às quais se deve conformar a atividade humana: tais são a Moral e a Política.

2 2. **A Moral, ciência normativa.** Por enquanto, devemos contentar-nos com as definições nominais. Portanto, ao apresentarmos a Moral como ciência normativa, não pretendemos prejulgar coisa alguma do que mais adiante haveremos de

---

[2] Os números impressos em *grifo*, no interior do texto, e precedidos dos algarismos romanos I, II ou III, reportam-se aos números marginais dos volumes anteriores (I: Lógica e Cosmologia; II: Psicologia; III: Metafísica). Os números sem indicação de tomo referem-se aos números marginais do presente volume.

dizer, senão sòmente partir da noção comum da Moral como ciência especìficamente distinta das ciências puramente especulativas. Ora, a Moral assim considerada encerra os seguintes aspectos que constituem o que podemos chamar "o fato moral".

a) *Análise da consciência moral.* O fato moral revela, se o analisarmos, todo um complexo conjunto de elementos racionais (juízos), afetivos (sentimento) e ativos (vontade).

Os juízos precedem e seguem o ato moral. Antes do ato, enunciam (em dependência do juízo universal e evidente de que é preciso fazer o bem e evitar o mal) que tal ato é bom ou mau, e deve (ou pode) ser realizado ou deve ser evitado. Depois do ato, a consciência aprova ou reprova, consoante o ato praticado é considerado bom ou mau; ela aprecia em conseqüência o aumento ou a diminuição do valor moral do agente e a recompensa ou castigo merecidos por êsse ato bom ou mau; e enuncia a obrigação de reparar o prejuízo causado ao próximo, ou o direito de obter para si a satisfação requerida pela justiça. Êstes juízos lançam mão, conforme se pode ver, de múltiplas *noções*: noções de bem e de mal, de dever e de obrigação, de mérito e de demérito, de sanção, de direito e de justiça.

Os sentimentos morais supõem, antes do ato, a tendência ao bem e a repulsa ao mal, o respeito do dever e portanto a simpatia e a admiração, a antipatia e o menosprêzo da boa ou má conduta do próximo. Após o ato, tem a consciência sentimentos de alegria pelo dever cumprido, ou de tristeza e insatisfação pelo dever violado. Esta insatisfação de si mesmo manifesta-se de três maneiras: pela *vergonha* em razão da covardia ante o dever, e o conseqüente abatimento; pelos *remorsos* ou censuras da consciência por ter violado a ordem que ela considerava boa (quando não houve violação de uma ordem formal da consciência ou também quando o ato foi involuntário, a consciência experimenta, não remorso, mas dor); e, enfim, pelo *arrependimento*, que supõe a aceitação do castigo em reparação da falta e a resolução de evitar o mal no futuro.

Os *elementos ativos* consistem nos diferentes atos de vontade que intervêm em função do fim (vontade eficaz de realizar tal fim), em função dos meios a escolher (eleição), e em função da execução (querer que põe em movimento as faculdades necessárias).

b) *Especificidade do fato moral.* O que caracteriza a consciência moral que acabamos de analisar, e o que a distingue absolutamente da consciência psicológica, que é pura e simples apreensão dos fatos internos, é que essa consciência

se comporta como um *legislador* e um *juiz,* e não como uma simples testemunha; que ela *decide o que se deve fazer* em cada caso; e que, *por sua vez, está dominada por um ideal de moralidade,* com relação ao qual ela pronuncia a responsabilidade do sujeito moral.

c) *Universalidade do fato moral.* O fato moral é universal na humanidade e caracteriza a espécie humana. Isto não significa, evidentemente, que a conduta humana esteja sempre e necessàriamente conforme com as leis da Moral, senão só que, *sempre e em tôda parte, os homens admitiram a existência de valôres morais, distintos dos valôres materiais, e se sentiram sujeitos a leis morais, distintas das leis físicas* e que enunciam um ideal de conduta. De maneira que, renunciar a estas noções equivaleria a renunciar à humanidade e a descer ao nível dos brutos carentes de razão.

B. Atos humanos

3 Agora podemos precisar sob que aspecto a Moral considera seu sujeito, que é o homem, o qual ela estuda juntamente com o grupo das "ciências morais"; isto é, podemos definir qual é, neste sujeito, o objeto próprio da Moral, que a especifica como ciência distinta e autônoma.

1. **Objeto material: os atos humanos.** Costuma-se distinguir os atos do homem e os atos humanos. *Os atos do homem são todos os atos, voluntários ou não,* que o homem pratica: digerir é um "ato do homem" tanto como raciocinar e amar. *Os atos humanos* são *aquêles que o homem pratica por sua vontade livre*: amar, raciocinar, porém não digerir. Sòmente aos atos humanos se aplica a Moral, isto é, ela não considera o homem senão enquanto é senhor de seus atos. *Tudo o que se encontra fora do domínio da liberdade está também (ao menos diretamente) fora do domínio da Moral.*

2. **Objeto formal: a moralidade.** Não basta, todavia, consignar os atos humanos à Moral, porque isto não a distinguiria da Psicologia e da Sociologia, que também consideram (ainda que não exclusivamente) as atividades livres do homem. O que formalmente especifica a Moral é que ela estuda os atos humanos do *ponto-de-vista da moralidade,* isto é, do ponto-de-vista de sua conformidade ou não conformidade com a regra ideal da conduta humana ou, em geral, do *ponto-de-vista de seu valor em relação com o fim último do homem.* A Psicologia e a Sociologia fazem abstração dêste ponto-de-vista

e consideram as atividades humanas não em suas condições de direito, senão sòmente em suas condições de fato e em sua constituição empírica.

§ 2. DEFINIÇÃO DA MORAL

4 Os filósofos propuseram numerosas definições da Moral, segundo a idéia que fazem da natureza e dos fins desta ciência. Teremos de discutir estas concepções e as definições que delas dependem. Porém já podemos assinalar que tôdas, por mais diferentes que sejam, se esforçam por enunciar os elementos essenciais do que chamamos o fato moral, ainda que formulando explicações e justificações diferentes. Por conseguinte, não temos aqui que apreciar estas definições senão como *expressões do fato moral*, ao qual tôdas se referem implìcitamente.

1. Definições inadequadas

a) *A Moral, ciência do homem.* Atribui-se comumente a PASCAL a definição da Moral como "ciência do homem". Fàcilmente se vêem os defeitos desta fórmula, que é demasiado extensa, visto que se aplica igualmente à Psicologia e à Sociologia, e se esquece de assinalar o caráter *prático* da Moral.

Há certa injustiça em censurar PASCAL por haver definido a Moral como "ciência do homem", já que, por esta fórmula, PASCAL pretende simplesmente opor as "ciências abstratas" (Física e Geometria) à ciência concreta por excelência, que é a Moral, e a qual êle chama, sem se preocupar com rigor técnico, "o estudo do homem",[3] do mesmo modo que a chama em outro lugar, com um têrmo que o positivismo moral adotará (que é a coisa que mais aborrece PASCAL), "a ciência dos costumes".[4] Se se trata de precisar

---

[3] *Pensées*, ed. Brunschvicg, n.º 144: "Havia eu dedicado largo tempo ao estudo das ciências abstratas, e a pouca participação que delas se pode ter havia-me desgostado. Quando comecei o estudo do homem, compreendi que essas ciências abstratas não são próprias dêle, e que eu me afastava mais de minha condição ao me aprofundar nelas do que outros as ignorando. E assim perdoei aos demais o pouco que delas sabiam. Mas ao menos acreditei encontrar muitos colegas que se deram ao estudo do homem por ser o verdadeiro estudo que lhes é próprio. Porém muito me enganei; são menos os que estudam o homem do que os que estudam Geometria".

[4] *Pensées*, n.º 67: "A ciência das coisas exteriores nunca me consolará da ignorância da moral, em tempo de aflição; porém a ciência dos costumes consolar-me-á sempre da ignorância das ciências exteriores".

estas designações da ciência moral, *Os Pensamentos* afirmam em vários lugares que, para PASCAL, *a Moral não é perfeita se não é normativa* no sentido mais estrito da palavra, isto é, se não só ensina os princípios da ação, mas também governa até a atividade concreta do homem.

5 b) *A Moral, ciência dos costumes.* Os sociólogos positivistas contemporâneos (DURKHEIM, LÉVY-BRUHL) definem a Moral como a "ciência dos costumes". Esta definição é ainda mais vaga e inexata que a anterior, porque não designa, a rigor, mais que uma simples descrição positiva e sistemática dos costumes do homem, que não deve ser confundida com a Moral: esta concerne ao direito, isto é ao que deve ser, e não ao fato ou ao que é. *Os costumes, como fato, são objeto da Sociologia (Etiologia) e não da Moral.* Coisa que DURKHEIM acabou reconhecendo, ao fazer da Moral uma espécie de técnica que resultaria da Sociologia, como as artes e as técnicas industriais dependem das ciências positivas. Por êsse meio, opina êle, a Moral, sendo a "ciência dos costumes tais como devem ser", receberá o caráter normativo que lhe convém e a especifica.

Todavia, ainda há muito que objetar a esta fórmula, que não basta para determinar o campo da Moral: muitas obrigações e prescrições de natureza social (modas, códigos de honra, de decência, etc.) propõem-se a formar e transformar os costumes, sem ter que ver, diretamente ao menos, com a ordem moral. Tal é o amplo domínio da conduta humana que está na dependência da necessidade inconsciente e que é dirigido pelo instinto, pela tradição ou adaptação espontânea ao meio social. *Não existe moralidade pròpriamente dita senão na medida em que a conduta se rege em função das noções de bem e de mal e é conduzida pela afetividade especìficamente consciente.* De modo algum é necessário participar conscientemente de um ideal para ter costumes, ao passo que só existe moral possível mediante consciente e voluntária referência a um ideal de conduta. Por isso, pode-se falar de "costumes dos insetos" (FABRE), porém de moralidade só se fala quando se trata de homens.[5]

c) *A Moral, ciência da conduta humana.* Esta definição é de SPENCER, para quem a Moral é a ciência da conduta, enquanto esta tem para nós e para os outros *conseqüências* boas ou más.[6] Mas, por uma parte, *a Moral, assim definida, não se distingue das técnicas utilitárias* e fica privada de caráter normativo. Por outro lado, as

---

[5] G. THIBON, *Diagnostics*, Paris, 1940, pág. 156.
[6] H. SPENCER, *Les bases de la morale évolucioniste*, tr. fr., Paris, Alcan, cap. III: "A última razão para continuar vivendo é ùnicamente o experimentar mais sensações agradáveis do que sensações dolorosas(...) Esta suposição é a única que permite chamar bons e maus os atos que favorecem ou impedem o desenvolvimento da vida".

"conseqüências boas ou más" não coincidem com o bem e o mal, como tão bem compreende e distingue o senso comum.[7]

6 2. **Definições pelo objeto formal.** Para obter uma boa definição da Moral, há que incluir nela o objeto formal da ciência moral de envolta com seu caráter normativo e prático. Diremos, pois, que *a Moral é a ciência das leis ideais da atividade livre do homem, como tal;* ou também, de u'a maneira mais explícita, que *a Moral é a ciência que trata do emprêgo que o homem deve fazer de sua liberdade para conseguir seu fim último.*

Foram propostas muitas outras definições, que também são válidas, porém são menos precisas. Assim, definiu-se a Moral como "a ciência do bem e do mal", "a ciência dos deveres e das virtudes", "a ciência da felicidade ou do fim da atividade humana", "a ciência do destino humano". Tôdas estas fórmulas são defeituosas, por não assinalarem suficientemente o caráter essencialmente normativo e prático da Moral, e por lhe sublinharem com demasiada exclusividade o aspecto especulativo.

ART. II. NATUREZA DA MORAL

7 Vamos precisar agora a natureza da filosofia moral, isto é, determinar tudo o que está absolutamente implicado na análise do fato moral e na definição em que lhe resumimos os elementos essenciais. Teremos de mostrar em que sentido a Moral é uma ciência, uma ciência prática e, enfim, uma ciência filosófica.

§ 1. A MORAL COMO CIÊNCIA

A. Ciência moral

1. Empirismo moral

a) *Instinto, tradição, experiência.* Existe u'a Moral empírica, como existe uma Lógica empírica. Uma e outra as

---

[7] Foi o que ROSMINI esclareceu muito bem (em têrmos um pouco diferentes, mas equivalentes), ao distinguir o que êle denomina "a ciência da felicidade" e a ética. Só esta, observa êle, tem o caráter do direito e do valor imperativo e constitui pròpriamente, em função do bem objetivo que é sua regra e medida, a "ciência da perfeição". Cf. ROSMINI, *Principi della scienza morale,* Ed. Naz., Milão, t. XXI, caps. I-IV, págs. 23-84.

praticamos por uma espécie de instinto, que não é mais que a expressão espontânea da razão natural aplicada à ordem moral e à ordem lógica (*I*, 37). Nisso se fundaram alguns filósofos para negar que a Moral possa ou deva ser uma autêntica ciência: reduzir-se-ia ela, adequadamente, quer à *consciência moral,* que determina espontâneamente e como por instinto, em cada caso, o bem e o mal (J. J. ROUSSEAU, REID); quer às regras morais que nos são transmitidas pela *tradição universal do gênero humano* (DE MAISTRE, BONALD, LAMENNAIS) [8], quer à *experiência moral* pela qual o homem toma consciência, mediante a própria ação, das exigências de uma conduta conforme a seu verdadeiro bem (JAMES). [9]

Essas teorias encerram ordinàriamente um *irracionalismo fundamental,* que já encontramos em outros domínios (*III, 99-101*). Alguns moralistas vão tão longe, que chegam a afirmar não ser possível pôr-se a racionalizar a Moral sem destruí-la. J. J. ROUSSEAU e LAMENNAIS são dêste parecer.[10] Mais recentemente, F. BRUNETIÈRE voltou a reafirmar êste ponto-de-vista. "Uma psicologia superficial pretendeu erigir a certeza científica e racional em tipo absoluto de tôda certeza, em detrimento da crença. Pensou-se em fundar a Moral

---

[8] O tradicionalismo pode ser mais restrito, tal, por exemplo, como o propõe BARRÉS (*Les amitiés françaises*, IV): "Por si mesma, a vida não tem sentido. Se repudiarmos a regra, seja qual fôr, que disciplinou nossos pais e à qual estamos vinculados por nossa estrutura mental, não temos razão nenhuma de escolher uma verdade de preferência a outra entre os muitos sistemas que existem. Não nos resta senão jogar cara ou coroa. No leito de um órfão, no hospital, invoca-se, como mal menor, a gelada deusa Razão. Triste nutriz! Antes a morte que esta enfatuada. Ao contrário, a criança em quem se distinguem e respeitam as emoções hereditárias, a quem se cerca de imagens nacionais e familiares ao longo de sua vida, no mais fundo de seu ser possuirá uma solidez maior que tôdas as dialéticas, um terreno onde resistir a tôdas as infecções, uma crença, isto é, uma saúde moral".

[9] Cf. RAUH, *L'expérience morale*, Paris, 1906, págs. 41-65: "Tôda crença que tenha sido aceita ùnicamente como conseqüência lógica de um sistema mais geral é, por isso mesmo, suspeita". "São pois desclassificados, como mestres da vida, todos os dedutivos, todos os fabricantes de sistemas, todos os que buscam a crença fora dela própria. O homem honesto quer a evidência atual, a que brota da própria coisa: *praesens evidentia*". Pág. 235: "Há que achar a certeza numa adaptação imediata à realidade, ao invés de deduzi-la de ideologias abstratas".

[10] Cf. LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, t. II 3a. pág., cap. I: "Quando examinamos o edifício de nossos conhecimentos e lhe sondamos curiosamente a base, só encontramos abismos, e a tenebrosa dúvida emerge dos fundamentos do edifício abalado(...) Por isso a Filosofia, que tudo quer saber e compreender, a Filosofia que faz a razão de cada homem único juiz de sua própria crença, desemboca no cepticismo universal, ou na destruição absoluta da verdade e da inteligência".

na razão, com o que não se conseguiu senão entregá-la ao cepticismo. Porque é a crença, e não a razão, que nos faz sociáveis; é a crença e não a razão que nos persuade a abdicar de nossa pessoa em favor bem comum; é a crença a base da pátria, em seu fundamento "místico", e não a razão. E a prova está em que se quiserdes abalar em seus fundamentos a pátria, a família e a sociedade, não tereis senão que racionalizá-las" (*Discours de combat,* 1.ª série, Paris, 1908, pág. 309).

Do ponto-de-vista social e político, o recurso à experiência assume a forma do *historicismo,* perspectiva familiar a COMTE e a MAURRAS. LABOULAYE, em sua *Introduction à la politique* (ed. Garnier, págs. 14 e 15), faz desta posição um excelente resumo: "ARISTÓTELES, diz êle, aproveitou-se da revolução que se realizou no espírito dos jurisconsultos, publicistas e legisladores. Para regenerar o mundo, nossos pais fiavam-se numa nova filosofia que os iludiu miseràvelmente. Jamais puderam seus adeptos pôr-se de acôrdo sôbre os princípios dêsse direito natural que ia renovar a face da terra. Jamais alguém foi mais louco do que ao querer dirigir-se só pela razão. Depois de tantos fracassos já se começa a compreender que a história é a verdadeira escola em política. Para saber o que hoje é necessário fazer e o que se pode esperar do amanhã, o mais prudente é estudar a história do passado, de vez que o hoje e o amanhã são-lhe o mero prolongamento".

8 b) *Limites do empirismo.* Não temos por que negar a realidade e eficácia relativa nem da consciência moral, nem da tradição, nem da experiência moral, as quais servem para apreciar, com maior ou menor segurança, o valor dos atos humanos. Porém é certo, por um lado, conforme veremos melhor ao estudarmos a consciência moral, que a *consciência* (ou o instinto moral) *não basta em absoluto e constantemente para regular a conduta humana,* sobretudo nos casos complexos, do mesmo modo que a lógica espontânea é insuficiente para destrinçar os raciocínios capciosos e resolver as questões difíceis. Por outra parte, *a tradição moral encerra numerosas incertezas.* Mesmo admitindo que seja capaz de pronunciar-se acêrca dos grandes deveres da vida moral, de modo algum pode prescindir, nas particularidades da conduta, de um discernimento que só pode ser fruto de uma ciência sólida e precisa. Mas sobretudo *em si mesma é muito pouco clara e transmite ao mesmo tempo o bem e o mal,* de tal modo que, segundo já demonstramos a propósito do argumento do consentimento universal (*III, 326*), a tradição exige por seu turno ser julgada, e como que filtrada, pela razão. Enfim, a *experiência moral* proporciona-nos sem dúvida preciosos informes. Mais adiante faremos ver que a Moral é uma ciência prá-

tica e que por essa razão depende eminentemente da experiência.[11] Pode-se mesmo dizer, com M. BLONDEL, que a Moral é uma "ciência da prática", enquanto a ação moral nos revela, por suas exigências absolutas, os fins últimos de nossa natureza racional.[12] Mas também é certo que *a experiência moral constantemente recorre ao sentido moral,* sem o qual não seria senão um conjunto de fatos naturais e não de fatos *morais.* Supõe, pois, como expressamente o nota o mesmo BLONDEL,[13] a realidade de um *ideal moral,* cujas exigências ela revela pouco a pouco à consciência, porém que ao mesmo tempo a governa e a julga.

9 Já fizemos notar, em Metafísica *(III, 102),* a grande diferença que há entre a posição de M. BLONDEL e a de W. JAMES. Êste invoca, tanto em Moral como em Lógica, o *critério do sucesso* que, como ali assinalados, é completamente ambíguo. Sem dúvida, a verdade moral será revelada e verificada pelo sucesso, isto é, segundo a expressão de JAMES, pelo aumento do valor pessoal. Porém ainda é preciso definir em que consiste êste "valor pessoal", o que só se pode fazer em referência a uma regra moral ideal da conduta humana. Do contrário, o "sucesso" jamais qualificaria senão um êxito indiferente às exigências da ordem moral e mesmo, às vêzes, absolutamente contrário às regras da moralidade *(III, 101).*

---

[11] Cf. SANTO TOMÁS, I Ethic., lect. 3: "*Quae pertinente ad scientiam moralem maxime cognoscuntur per experientiam*".

[12] Cf. M. BLONDEL, *L'Action,* ed. de 1893, pág. XV: "Assim, na ausência de tôda discussão teórica, como também ao longo de qualquer investigação especulativa sôbre a ação, oferece-se-me um método direto e completamente prático de verificação: o único meio de julgar as pressões da vida, de apreciar as exigências da consciência consiste em me prestar simplesmente a tudo, o que a consciência e a vida exigem de mim. Sòmente desta maneira manterei a harmonia entre a necessidade que me força a agir e o movimento de minha própria vontade; só desta maneira poderei saber se, em fim de contas, me é possível ratificar, por uma confissão definitiva de minha livre razão, esta prévia necessidade, e se tudo o que me havia parecido obscuro, despótico e mau acho-o claro e bom. Portanto, com a condição de me não afastar desta vida reta da prática que só por inconsciência se pode abandonar, a prática mesma encerra um método completo e prepara indubitàvelmente uma solução válida do problema que ela impõe a todos os homens".

[13] Cf. *L'Action* (1893), pág. 30: "O fato moral, mesmo o mais simples, não é um fato como os outros. Para que a primeira noção da moral seja um fenômeno de consciência, para que a idéia mesma de direito seja um fato, para que o sentimento da obrigação prática se erga como um imperativo ante a vontade, é preciso que primeiro tenhamos aprendido a pôr o verdadeiro motivo de nossa conduta fora dos próprios fatos: através de uma metafísica implícita é que o dever aparece à consciência como uma realidade. No fenômeno de uma obrigação consciente (praticada ou não, pouco importa), opera-se uma síntese da realidade e do ideal".

Quanto à *crença*, não se vê como se poderia opô-la à razão, já que crer é um ato da razão *(II, 461-463)*. Se a razão discursiva só pudesse chegar a destruir as bases da Moral e os fundamentos da sociedade, se os princípios da ordem moral e social não pudessem esperar subsistir senão escapando de todo contrôle racional, seu prestígio ficaria muito comprometido. O "coração" tem, sem dúvida, suas razões (PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n.º 282). Porém essas razões só valem na medida em que são autênticas e estão justificadas pela razão.

O historicismo, enfim, topa com as mesmas dificuldades que a teoria da experiência moral. Porque *se a história pudesse permitir-nos deduzir leis da evolução social e política, estas leis jamais seriam senão leis positivas* (isto é, fatos gerais), *e não leis morais.* Além disso, conviria limitar com cuidado o alcance e valor dessas "leis". Para que fôssem rigorosas, haveria que admitir que a história se renova constantemente semelhante a si mesma. Porém nada mais discutível que isto, porque *as repetições que se crê observar nos fenômenos históricos têm, em grande parte, caráter acidental e fortuito,* e não necessário. Sem dúvida, em história como fora da história, as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Porém, quando é que podemos estar seguros de se estarem repetindo exatamente as mesmas causas, sem que intervenha nenhum nôvo elemento, irredutível aos anteriores? [14]

10 **2. Princípios da ciência moral.** Quando se afirma que a Moral é uma ciência e que assim a distinguimos essencialmente de qualquer empirismo moral, queremos dizer que ela é um *sistema de conclusões certas, fundadas em princípios universais (I, 144).* O sentido moral pronuncia-se imediatamente sôbre a honestidade dos atos humanos, porém não é uma ciência, do mesmo modo que o bom senso não é uma lógica.

Quais são, pois, os princípios sôbre os quais há-de fundar-se o sistema da ciência moral? Mais acima falamos dos dois caracteres essenciais da Moral, ciência das leis ideais da conduta humana como tal e, por conseguinte, *disciplina especulativa e prática ao mesmo tempo.* Êste duplo ponto-de-vista supõe o recurso a dois princípios metafísicos, que são, por um

---

[14] Cf. sôbre isso, as justas observações de G. SOREL (*Propos recueillis par J. Variot*, N.R.F., pág. 81): "São raríssimos os fatos mesmo simplesmente equivalentes. E, quando isto sucede, estamos seguros de achar-nos em face de dois fenômenos assimiláveis? Não se trata freqüentemente de uma enganadora aparência? Êstes fenômenos que poderíamos crer semelhantes procedem, às vêzes, de causas totalmente diferentes, situam-se històricamente em quadros totalmente diferentes; o que torna vã tôda simetria".

lado, a natureza humana e, por outro, o fundamento da obrigação moral.

a) *A natureza humana.* As leis morais são necessàriamente função da natureza do homem, porque *o fim e o bem do homem, como tal, não podem ser determinados senão em referência à natureza humana.* É evidente que as leis da conduta serão completamente diferentes segundo o homem seja considerado como um simples animal ou como um ser dotado de alma espiritual, como um ser votado ao aniquilamento total ou destinado à imortalidade. De modo que as noções de natureza, de fim e de bem (que são metafísicas) coincidem e são conversíveis entre si (*III, 294*). O bem de um ser consiste em realizar seu fim, e êste fim, por sua vez, enquanto último têrmo de tôdas as suas múltiplas atividades, não é definível senão por sua natureza. Nisso se fundava PASCAL quando dizia: "A verdadeira natureza do homem, seu verdadeiro bem e a verdadeira virtude... são coisas cujo conhecimento é inseparável" (*Pensées*, ed. Brunschvicg, n.º 442).

Por aí já se vê o que se deve pensar da máxima: "É necessário seguir a natureza". Esta máxima é justa no sentido de que a *regra da conduta humana só pode ser definida em função da natureza do homem.* A perfeição consistirá, pois, em abundar no sentido da natureza, em virmos a ser plenamente, mediante o esfôrço, o que somos por natureza. A natureza será, pois, sempre o critério ou a norma (próxima) da moralidade.

Sem embargo, há que precisar estas palavras, porque o conceito de "natureza" encerra certa ambigüidade. Não que, pròpriamente falando, haja no homem duas naturezas, como às vêzes se diz distinguindo e opondo natureza sensível e razão. Porém é uma realidade que a natureza humana é complexa, ao mesmo tempo sensível e racional e que *há que estabelecer e conservar uma ordem entre as diferentes expressões da natureza.*

Que deva reinar esta ordem deduz-se imediatamente do fato de que a ausência de ordem (a saber de uma ordem querida) seria a anarquia completa e conduziria a deixar livre curso ao império das tendências mais violentas, que são as sensíveis, em detrimento das tendências racionais, o que acabaria mutilando a natureza. E, nesse caso, estaríamos muito longe de "seguir a natureza".

Cumpre definir, pois, a natureza no que esta tem de necessário e de universal, isto é, defini-la em sua realidade metafísica, como uma ordem *de direito.* Eis o que só a razão pode fazer. Nisto o empirismo fracassa necessàriamente, por não ser capaz de ultrapassar o fato e elevar-se até o direito. Aqui devemos repetir as mesmas observações que em Lógica *(I, 68; III, 37, 47)*: se o universal se re-

duz a uma coleção de casos singulares, a essência (e o conceito que a expressa) já não significa coisa alguma de objetivo; dedução e indução *(I, 81, 140)* não são mais que operações empíricas, carentes de tôda necessidade lógica. Do mesmo modo, *se a noção de natureza se reduz à enumeração de comportamentos singulares numa classe determinada de indivíduos, torna-se impossível dar um sentido às noções universais de fim e de bem.* Sem dúvida, o empirismo poderá (recorrendo sub-reptìciamente a evidências racionais) propor também uma ordem. Mas esta ordem será necessàriamente contingente e arbitrária; nunca terá mais que o valor de um fato isolado e estará, como tal, sempre sujeita a discussão e exposta a indefinidas variações. Por conseguinte, a idéia de uma Moral e, com maior razão, de uma Moral *normativa,* não tem nenhuma aplicação.[15]

Diremos, pois, que *é necessário seguir a natureza, porém a natureza, tal como a define a razão, que é a única capaz de captar no complexo fato humano a ordem de direito que o homem deve realizar* para ser plenamente êle mesmo, plena e perfeitamente humano. Esta evidência é, de resto, tão clara, para os teóricos nominalistas e positivistas, que êles fazem grandes esforços para restabelecer, numa ou noutra forma, e contra tôda lógica, esta "natureza humana" da qual pretendem prescindir. COMTE chega até a escrever que todos os resultados do método comparativo em Sociologia deverão ser verificados *em referência às leis da natureza humana* (Cf. *Cours de Philosophie positive,* 50e *leçon*). O conjunto destas leis. escreve êle, "sempre mantido ao longo da evolução social, proporciona à análise sociológica um meio geral de verificação". Há, nesta referência à "natureza humana" curioso recurso a um dado metafísico. Em rigor lógico, a natureza humana, do ponto-de-vista positivista, não pode ser mais que o conjunto dos fatos humanos, entre os quais o vício tem seu lugar tanto quanto a virtude, o mal tanto quanto o bem, sem que exista qualquer critério de discernimento capaz de fundar um juízo objetivo de valor. *Definir, com o nome de "natureza humana" uma ordem de direito* (ou ordem ideal), *não é possível se não nos elevamos sôbre o fato contingente e singular, para abstrair, da própria experiência, o necessário e universal, isto* é, a realidade (abstrata) de uma natureza humana ideal, que fundamente a ordem humana da moralidade.

Certo é que o ilogismo de COMTE não é tão perfeito como seria de desejar, porque tem o cuidado de assinalar que se trata, em seu

---

15 PASCAL sublinhou muito vigorosamente esta conseqüência. "A natureza do homem", escreve êle (*Pensées,* n.º 415), "considera-se de duas maneiras: uma segundo seu fim (*isto é, do ponto-de-vista metafísico*); e então o homem é grande e incomparável; a outra segundo a multidão (*isto é, do ponto-de-vista empírico, através dos casos singulares*), como se julga da natureza de um cavalo e de um cão pela multidão ... e neste caso o homem é abjeto e vil. Êsses são os dois pontos-de-vista que fazem julgar diversamente e que tanto fazem disputar os filósofos".

pensamento, da "teoria positiva da natureza humana", a qual se reduz a uma "noção biológica" do homem. Neste caso, COMTE escapa muito bem do "parcel metafísico", para cair porém nessa outra inconseqüência de designar com o nome de "natureza humana" um aspecto do homem que não tem nada de especìficamente humano. *Se a natureza humana se reduz ao biológico, não há por que falar ainda em Moral.* Tal é, em sua forma típica, a dificuldade capital em que esbarram fatalmente todos os ensaios de moral empirista e positivista.

11 b) *Obrigação moral.* À Moral não lhe basta definir o fim último e o bem perfeito do homem, tais como os revela a consideração de sua natureza. Do contrário, a Moral não seria mais que uma ciência especulativa e não se distinguiria da Psicologia. Mas, como ela é essencialmente uma ciência prática e se refere, portanto, à *atividade humana,* cumpre, ademais, que explique a obrigação em que o homem se encontra de orientar tôdas as suas atividades em função de seu fim último.

Indubitàvelmente a determinação do fim último proporciona também o fundamento *próximo* da obrigação moral e do dever, enquanto faz ver o laço intrìnsecamente necessário que existe entre a ação humana e a obtenção do fim último. Porém isto não basta, porque não se trata ainda senão de um *laço lógico* e de uma *necessidade condicional;* pela determinação do último fim do homem, verificamos que êste não realizará seu fim e não obterá seu verdadeiro bem se não obrar segundo uma ordem definida. Fica por averiguar como e por que está êle obrigado a conformar-se com esta ordem e a tender para seu fim último, isto é, há que determinar o *fundamento* último (ou a *fonte primeira*) da obrigação moral, que faz do dever, não um simples conselho (ou mandato hipotético: "age de tal maneira, *se* queres realizar o fim de tua natureza"), mas *uma ordem absoluta* ("age de tal maneira, porque deves realizar o fim de tua natureza"). Só por êsse caminho o dever se imporá, de maneira categórica e sem condições, ao respeito do agente moral. E, ao contrário, *se não existe esta suprema justificação da obrigação moral, o dever poderá aparecer como um conselho de prudência e de sabedoria, como a fórmula da honra e da dignidade pessoal, porém não como uma ordem pròpriamente dita,* que se imponha à consciência sem réplica nem escapatória.

Ainda não nos pronunciamos sôbre a questão de saber se o fim da atividade humana deve ou não distinguir-se da prática do bem. Os estóicos e KANT respondem negativamente; os primeiros identificam o fim último do homem com a virtude; KANT identifica-o com a boa

vontade. Para êles, o dever encontra seu fim em si mesmo (*o dever pelo dever*). Mais adiante trataremos desta questão. Pelo menos, é certo que todos os moralistas que reconhecem a especificidade da Moral confessam a necessidade de consignar ao dever um fundamento absoluto. Qualquer que seja a maneira como pode ser contemplado e perseguido o fim último do homem, *a Moral, como ciência da atividade prática, deve ao mesmo tempo determinar objetivamente a natureza do fim último e justificar a obrigação em que o homem se encontra de tender para êsse último fim.* Tais são os dois princípios da Moral, e ambos são metafísicos.

B. "Morais científicas"

12 Quando falamos de "ciência moral", não tomamos esta expressão como sinônima de "moral científica". Por êste último têrmo, com efeito, designam-se *certos sistemas de moral que têm como caráter (ou como pretensão) conformarem-se com o tipo comum às ciências da natureza* e, por conseguinte, enunciar leis morais positivas fundadas na experiência. Estas doutrinas, que examinaremos mais adiante em seu aspecto positivo, encerram tôda uma crítica da Moral especulativa, cujos principais elementos vamos estudar em primeiro lugar. [16]

1. Crítica da Moral teórica

a) *Exposição.* Todos os positivistas estão de acôrdo em afirmar que as morais teóricas são inúteis. Com efeito, dizem êles, por mais diferentes que sejam por seus princípios (dever, interêsse, prazer, felicidade, utilidade social, honra, etc.), tôdas são unânimes acêrca dos principais deveres do homem. EPICURO, por exemplo, que não proclama outro princípio a não ser o prazer sensível, está de acôrdo com ZENÃO, que não admite mais que a razão, para pregar a mais austera virtude. O que demonstra que os *princípios não desempenham aqui mais que um papel decorativo* e só intervêm *a posteriori*, para justificar a seu modo certas regras práticas que se impõem por si mesmas e que valem sem êles. [17]

---

[16] Cf. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des moeurs*, Paris, 1923, págs. 5-25.

[17] Cf. E. DURKHEIM, *Règles de la Méthode sociologique*, pág. 30: "Pode-se dizer que não há um só sistema em que (a moral) não seja representada como o simples desenvolvimento de uma idéia inicial que a conteria tôda inteira em potência (...) No que concerne aos pormenores das regras jurídicas e morais, estas não teriam, para assim dizer, existência por si mesmas, e não seriam senão esta noção fundamental aplicada às circunstâncias particulares da vida e diversificada segundo os casos (...) Os moralistas não chegaram ainda a

Por outra parte, *êstes mesmos princípios não são, as mais das vêzes, senão postulados gratuitos*, como o que afirma a existência de um supremo Legislador, *ou imaginações ontológicas* desprovidas de valor positivo, tal como essa natureza humana universal, cujo caráter arbitrário é demonstrado pela história dos costumes e pela Sociologia, que estabelecem a irredutível variedade dos tipos psicológicos no tempo e no espaço. [18]

13 b) *Discussão.* não vamos discutir aqui o princípio fundamental dessa crítica, que não é outra que o *nominalismo empirista*. Esta discussão pertence à Crítica do conhecimento onde ela foi levada a efeito amplamente. Porém viria a pêlo observar, como o fizemos anteriormente, que, *se as noções metafísicas são destituídas de valor, não existe moral teórica* (isto é, ciência moral) *possível.*

Do ponto-de-vista dos fatos, observemos que, embora a Etnografia revele a realidade de mui diferentes tipos psicológicos, todos êles pertencem à espécie humana: *os mais decididos positivistas distinguem, sob qualquer aspecto com que êle se apresente, o homem do animal.* Em particular, a presença, no homem, mesmo nas sociedades mais inferiores, de certo sentido moral, de uma idéia do bem e do mal, basta para caracterizar universalmente uma espécie que se afirma, por tôda a parte e sempre, como racional e moral (*Homo sapiens*).

Quanto a dizer que tôdas as morais teóricas, quaisquer que sejam seus princípios, coincidem na determinação dos deveres, é afirmar algo que está longe de corresponder à verdade. Com efeito, é certo que *as doutrinas morais encerram muitas divergências entre si acêrca de pontos importantes*, por exemplo, a respeito da moral sexual, do suicídio, do ascetismo, da caridade, das relações da pessoa com o Estado, etc. Ademais, *o acôrdo das morais, quando existe, explica-se sufi-*

---

esta concepção muito simples de que, como nossa representação das coisas sensíveis provém dessas mesmas coisas e as exprime mais ou menos exatamente, nossa representação da moral provém do próprio espetáculo das regras que funcionam sob nossos olhos e figura-as esquemàticamente; de que, por conseguinte, são essas regras, e não a vista sumária que delas temos, que formam a matéria da ciência, do mesmo modo que a Física tem por objeto os corpos tal como existem e não a idéia que dêles faz o vulgo. Daí resulta que se toma por base da moral o que lhe é apenas o vértice, isto é, a maneira como ela se prolonga nas consciências individuais e aí repercute". Cf. também RAUH, *L'experience morale*, págs. 20 e seguintes.

[18] Cf. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, pág. 57: "Hoje não é mais possível negar que não só o direito e a moral variam de um tipo social a outro, senão também que mudam num mesmo tipo, se as condições da existência coletiva se modificam".

cientemente como um efeito da evidência própria das prescrições fundamentais do sentido moral, exatamente como o acôrdo das teorias lógicas sôbre as regras essenciais das operações do espírito é, por sua vez, um efeito da evidência própria dos primeiros princípios especulativos. Esta observação, longe de destruir a noção de uma ciência moral (ou de uma ciência lógica), bastaria, pelo contrário, para lhe estabelecer o valor, visto que, ao sublinhar a ação dos princípios na atividade moral e lógica, estabelece ela a realidade de uma *ordem de direito,* capaz de fundar uma ciência autêntica.

14 **2. Moral positiva**

a) *Exposição.* A idéia fundamental dos moralistas positivistas foi *fazer entrar a Moral no direito comum das ciências da natureza.* É o que significam claramente as definições da Moral como "física dos costumes" ou "biologia dos costumes" (AUG. COMTE, STUART MILL, SPENCER), ou também como "arte (ou técnica) sociológica" (DURKHEIM, LÉVY-BRUHL). Para êstes pensadores, *a Moral só pode ser um resultado da experiência,* que é a única que pode definir o que é bom e o que é mau para a espécie humana e formular, por isso, as leis da prosperidade individual e social.[19] Nesta concepção, não há lugar para deduzir a Moral dos princípios metafísicos, senão só para induzi-la da experiência interpretada cientìficamente. O bem e o mal já não são coisas absolutas, mas simples fatos, suscetíveis de determinação empírica, como a gravidade ou a eletricidade, e que, por esta razão, são os únicos capazes de realizar a unanimidade do gênero humano.[20]

A tese que acabamos de resumir é comum a tôdas as doutrinas positivistas; mas, nos pormenores, estas diferem sensìvelmente umas das outras. Assim COMTE, STUART MILL e SPENCER admitem, do ponto-de-vista biológico ou sociológico, a existência de um *tipo* ideal de perfeição humana, que há de realizar-se pelo advento do positi-

---

[19] Cf. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, lição 48: "A filosofia positiva representa os fenômenos sociais como modificáveis segundo as indicações racionais da ciência. Ela se reserva a direção intelectual dessa intervenção cujos limites ela própria fixa". Cf. o mesmo ponto-de-vista em MAURRAS, *Enquête sur la Monarchie*, 1924, pág. 287: "A política determina as condições gerais do bem público nos grupos naturais que os homens formam. Depende, pois, tanto quanto êsses grupos, de um conjunto de leis naturais. Dadas essas leis, que ela procura discernir e formular com tôda a nitidez da ciência, ela assinala e orienta a conduta dos políticos pouco mais ou menos como a Fisiologia e a Patologia inspiram e dirigem a conduta dos médicos".

[20] Cf. COMTE, *Discours sur l'esprit positif,* cap. II, § 48.

vismo, no derradeiro estádio da evolução social *(Lei dos três estados, I, 148)*. DURKHEIM, em compensação, repele categòricamente esta concepção, à qual censura o ceder ao profetismo e ao espírito metafísico, ao pretender formular o que *deve* ser, quando a ciência nunca faz senão ater-se ao fato. Ademais, para êle, a Moral não consiste senão em codificar de certo modo o que é admitido pelo meio social, e a obrigação que, no fundo, caracteriza os preceitos não é outra coisa que a coação exercida pela sociedade sôbre o indivíduo. Dêste ponto-de-vista, *o bem e o mal são aquilo que a sociedade decreta.* "Não se há-de dizer", escreve DURKHEIM (*La division du travail,* pág. 86), "que um ato choca a consciência comum porque é criminoso, senão que é criminoso porque choca essa consciência"; nem que "o castigamos por ser êle um crime, mas sim que êle é um crime porque o castigamos". Todavia, preconiza DURKHEIM a formação de uma *arte ou técnica sociológica,* destinada a orientar a atividade humana no sentido que lhe seja mais favorável em função dos fins que ela tem que perseguir.[21] Deve haver, com efeito, tanto no domínio moral como na ordem fisiológica, *um estado de saúde* que todos estão de acôrdo em considerar como desejável; êsse estado de saúde, moral e social, é que será o fim da arte sociológica (Cf. *Règles de la méthode sociologique,* págs. 59-73).

15 b) *Discussão.* As teses positivistas fundam-se numa falaz *assimilação da ordem moral à ordem física.* Em realidade, estas duas ordens são essencialmente diferentes e absolutamente irredutíveis entre si. Com efeito, as leis físicas não fazem mais que enunciar fatos gerais e constantes (*I, 203*). Expressam o que é e supõem a necessidade na marcha dos fenômenos: nisso se fundam as diversas técnicas da ordem material, as quais nos ensinam que, pôsto um antecedente dado, necessàriamente seguir-se-á o conseqüente. A palavra "lei" não é, pois, empregada aqui senão num sentido impróprio, já que *só pode haver lei, falando com propriedade, onde existe razão e liberdade.*[22] É verdade que as regras da técni-

[21] DURKHEIM emprega indiferentemente os têrmos *arte* e *técnica.* Conviria, no entanto, fazer entre êles uma diferença. A *técnica,* com efeito, situa-se entre a ciência e a arte, como um intermediário. É uma *sistematização racional das regras em busca de certos fins especiais,* e dêsse modo aproxima-se da arte. Mas, por outra parte, como a ciência refere-se ao conhecimento do *como,* substituindo a questão (especìficamente científica) do antecedente, pela do *meio* próprio para produzir um resultado determinado, isto é, já não se trata, como na ciência, de eficiência pura, mas de *finalidade. A técnica está, pois, entre o conhecer e o agir, ao passo que a arte está tôda inteira voltada para a realização prática* e concerne ao domínio do singular e do contingente.

[22] É a justa observação que faz NIETZSCHE (*Menschliches, Allzumenschliches,* 1. II, cap. I, n.º 9): "Quando, com tanto entusiasmo, falais das "leis da natureza", deveis admitir ou que tôdas as coisas naturais

ca são imperativas, porém só condicionalmente: não impõem u'a maneira de agir senão em função dos fins que essas regras não podem prescrever. (*Se* se quer fazer ferver a água, há que esquentá-la a 100°; *se* se quer fazer baixar a febre, há que tomar tal dose de quinina). Porém nem a ciência nem suas técnicas são capazes de impor a realização dêstes fins.[23] Do mesmo modo, os *preceitos da técnica* não são imperativos senão em aparência; quando enunciam um "é preciso", é só para assinalar o *laço necessário* entre o antecedente e o conseqüente, isto é, *que êles impõem meios e não fins, processos e não deveres.*

Achamo-nos, pois, nos antípodas da ordem moral. *As leis,* neste domínio, *dizem o que deve ser e visam expressamente a realização de determinados fins.* Ademais, longe de supor a necessidade no agente moral, implicam formalmente sua liberdade, uma vez que, visando a fins e não a puros meios, *não têm sentido senão em função desta liberdade a que elas orientam e obrigam.* É pois impossível reduzir a Moral a uma física ou a uma biologia dos costumes; tais expressões, de fato, carecem de sentido e equivalem rigorosamente à do "círculo quadrado".

Os positivistas convêm aliás, segundo se viu, em que suas concepções introduzem uma noção totalmente nova da Moral, já que esta, tal como êles a propõem, não encerra nenhum bem absoluto, nem, portanto, obrigação categórica. *A questão é saber se a Moral é susceptível desta radical transformação, e se a noção de um bem relativo tem sequer sentido.* COMTE, STUART MILL e SPENCER viram essa dificuldade e para evitá-la imaginaram uma espécie de bem ideal, de natureza biológica. Mas, por uma parte, segundo já o observamos, *é impossível reduzir a Moral ao biológico,* por tender esta a definir um gênero de perfeição que ultrapassa a de um formoso animal, membro de uma espécie florescente; e ademais, nesta ordem biológica, só encontraríamos técnicas operatórias ou preceitos condicionais, porém de modo algum preceitos categóricos acêrca de fins a realizar, que caracterizam universalmente o fato moral e a espécie humana.

Quanto à *arte sociológica* de DURKHEIM, só acrescenta novos equívocos aos que já pesam sôbre a moral positivista. Esta arte, por ser uma técnica, supõe que o domínio que lhe pertence esteja subme-

---

obedecem à sua lei por efeito de uma livre submissão, à qual se sujeitaram por si mesmas, e neste caso, deveis admirar também a moralidade da Natureza, ou então que um Criador mecânico dotou de uma alma viva o maravilhoso relógio do mundo. Assim, pelo têrmo "lei" fazeis da Natureza uma coisa humana, o que é na verdade o último refúgio da fantasia mitológica".

[23] Objeção dêsse gênero fazia G. BELOT a DURKHEIM, em seus *Études de Morale positive,* Paris, 1917, pág. 35.

tido ao determinismo e que forme um sistema de fenômenos em que podemos dispor à vontade dos antecedentes para produzir tais ou quais conseqüentes. Mas isto não é realizável no campo do agir humano, onde a contingência (aparente ou real) desempenha papel capital. Por outra parte, *supondo que seja possível definir um estado de saúde moral e social, a técnica poderá dizer-nos o que é de mister fazer para obter e conservar a saúde, porém não para torná-la obrigatória.* Mas até a hipótese é irreal, porque é um fato que o método de DURKHEIM é absolutamente incapaz de distinguir a saúde da enfermidade, o normal do patológico.

Com efeito, DURKHEIM pretende reduzir o normal ao geral.[24] Mas para logo abundam as dificuldades. Em primeiro lugar, *a redução do "são" ao "normal" é ambígüa.* Se, com efeito, a saúde se reduz ao normal (ou à média) e o patológico ao excepcional, o gênio, mesmo o simples talento, a virtude heróica, a virtude constante e firme, a resistência física, entrarão sem dificuldade na categoria do patológico. E, inversamente, tais modos, tais formas de alimentação, tais práticas, que o fisiológico como o moralista condenam, serão, para DURKHEIM, o tipo mesmo da saúde, por serem comuns e "normais". É claro que o ponto-de-vista de DURKHEIM acabaria por suprimir todo progresso e canonizaria as práticas e costumes menos defensáveis. Sem contar que, por singular paradoxo, a arte sociológica tornar-se-ia privada de objeto. Aliás, DURKHEIM dá-se conta de que seu método não conduz a nada de viável, e imagina sair da dificuldade invocando, não a "normalidade de fato", mas a *"normalidade de direito"* (*Règles,* pág. 79), isto é, o que é útil e vantajoso para uma sociedade ou para um indivíduo *com tais fins.* Mas como admitir que isso seja uma solução? *Não só a arte prática não poderia impor fins, senão que também, para definir ou simplesmente descobrir os fins humanos, é preciso sobrepor-se à ordem empírica,* em que não é possível descobrir mais que finalidades particulares e contingentes. E assim voltamos às observações que fazíamos a propósito das exigências metafísicas de uma autêntica Moral. Por ignorar estas exigências, o positivismo, de qualquer modo que se apresente, não pode propor senão uma pseudomoral, incapaz de definir o bem e o mal, e mais incapaz ainda de dar um sentido à palavra dever.[25]

---

[24] Cf. DURKHEIM, *Règles de la morale sociologique*, pág. 70: "Chamaremos normais os fatos que apresentam as formas mais gerais, e daremos aos outros o nome de patológicos (...) Poder-se-á dizer que o tipo normal se confunde com o tipo médio, e que qualquer desvio em relação a êste padrão da saúde é um fenômeno mórbido": DURKHEIM explica mais adiante por que prefere definir o normal pelo geral antes que pelo útil. É verdade, observa êle, que o mais geral é pràticamente o mais útil; porém o critério do útil é insuficiente, porque se o normal é útil, é possível que o útil não seja normal (pág. 79).

[25] Cf. R. LACOMBE, *La morale sociologique de Durkheim, étude critique,* Paris, 1926.

G. GUYAU (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1884) afirmava que "a ciência dissolve a Moral", fazendo ver como, no decurso da evolução humana e mediante cricunstâncias puramente contingentes, se foram formando as leis da Moral. De fato, *a ciência não dissolve, de modo algum, a Moral,* no sentido em que o afirma G. GUYAU, *porque, se ela prova a realidade de uma evolução dos costumes, ao mesmo tempo estabelece o fato universal da moralidade,* isto é, de uma noção do bem e do mal, tampouco redutível aos costumes humanos que, ao contrário, ordena sua evolução; *não é a evolução que explica a moralidade, mas esta é que explica as vicissitudes da evolução moral da humanidade.* Porém é bem verdade que a ciência *positivista,* ao reduzir a moralidade aos costumes, isto é, o direito ao fato, a causa à origem, e a essência às contingências empiristas, "dissolve a Moral". Se eu devo admitir que os deveres morais não têm outra fonte a não ser a coação social, e que a proscrição do incesto, por exemplo, não passa de um efeito das antigas crenças totêmicas, como poderei evitar descobrir, nestes deveres, outra coisa que prejuízos dos quais posso livrar-me à vontade e segundo os impulsos do instinto? Fica assim dissolvida não só a Moral teórica, senão a própria vida, que acaba por naufragar.

§ 2. A MORAL COMO CIÊNCIA PRÁTICA

16 Acabamos de estabelecer que a Moral é uma ciência e, ao mesmo tempo, que não pode haver uma "moral científica". Temos que ver agora as conseqüências que derivam do caráter prático que especifica a Moral.

A. Noção de ciência prática

Esta noção é aqui de grande importância, porque, uma vez chegados ao grau buscado de precisão formal, só ela nos permite conceber uma idéia exata da Moral como ciência, de suas fronteiras e dos problemas que lhe pertencem.

1. **Ciência especulativa e ciência prática.** As ciências especulativas e as ciências práticas distinguem-se por seus fins. As primeiras só tendem a conhecer por conhecer e só chegam a seu objetivo como a um puro inteligível, mediante abstração da existência concreta (*III, 148-149*). *As ciências práticas buscam conhecer, não simplesmente para conhecer, senão para agir e, por essa razão* (sendo todo operável necessàriamente coisa singular e concreta), *contemplam seu objeto, de modo mais ou menos direto, em seu aspecto de realidade concreta.*

2. **Ponto-de-vista do operável, como tal.** Entre ciência especulativa e ciência prática, há uma diferença essencial, que resulta das próprias condições objetivas, já que *a distinção se faz do ponto-de-vista do objeto, formalmente tomado, ao qual é essencial ser referido ou não à ação*, ser ou não contemplado como operável. A atitude do *sujeito* que estuda não basta, pois, para modificar a natureza da ciência; nem a Geometria se torna ciência prática se a estudarmos em vista de um exame, nem a Medicina se converte em ciência especulativa caso a estudemos sem preocupação nenhuma de prática.

Segue-se daí que *tôda ciência que tem por objeto* (material) *um operável, mas que ela só considera formalmente sob um aspecto teórico*, como uma essência a analisar e a definir (tal o estudo que o físico faz do microscópio), *e cujos fim e método são especulativos, é uma ciência pròpriamente especulativa;* e que *tôda ciência que não só tem por objeto um operável* (objeto material), *senão que o contempla formalmente como operável* (objeto formal), *é necessàriamente uma ciência prática* e só pode ter um método prático, qualquer que seja o fim visado pessoalmente pelo sábio.

B. Divisão da ciência prática

17 Falamos da *ciência* prática e, por conseguinte, de *conhecimento* e não de operação, pois se trata de ciência (ou teoria), porém de uma ciência que se dirige formalmente a um operável, por se tratar de ciência *prática.* Ora, os operáveis, como tais, podem ser encarados sob dois aspectos pelo intelecto prático, a saber: segundo se referem *de longe ou de perto* à própria operação. Daí a divisão da ciência prática em especulativamente prática e em pràticamente prática.

1. **Ciências especulativamente práticas.** Dá-se êste nome *às ciências ordenadas à operação, porém de maneira remota.* Essas ciências consideram o objeto operável como tal, não para produzi-lo, senão só para analisá-lo e determiná-lo *conceptualmente* do ponto-de-vista da operação. Estas ciências não são, portanto, inteira e perfeitamente práticas (pôsto que o sejam essencialmente), porque *só de modo especulativo consideram o objeto de operação.* Assim sucede com a Medicina teórica, ou também, segundo veremos mais adiante, com a Filosofia moral.

2. **Ciências pràticamente práticas.** Estas ciências são as que *consideram de perto a operação, não para produzi-la efetivamente* (o que corresponde à arte ou à prudência, e não à ciência), *mas para lhe determinar as necessidades concretas,*

ao passo que as ciências especulativamente práticas se limitam à análise ontológica do objeto. Estas últimas, sem embargo, são práticas porque a análise ontológica que realizam faz-se com vistas à operação, enquanto que as ciências formalmente especulativas, que empregam também a análise ontológica, fazem abstração de tôda idéia de operação e só pretendem pura e simplesmente conhecer por conhecer.

18 3. **Análise e síntese.** Como tipos de ciência pràticamente práticas podem citar-se a Medicina prática e o grupo das ciências morais. [26] Estas ciências seguem por excelência a via de composição e de síntese, isto é, *trata-se, para elas, de compor e harmonizar os múltiplos e diversos fatôres que são ao mesmo tempo necessários à perfeição do diagnóstico* (Medicina prática) *ou à integridade do ato moral* (Casuística). Os conceitos aqui empregados não são nem puros inteligíveis, como nas ciências puramente especulativas, nem noções relativas à ação, porém referidas, pela análise especulativa das causas da moralidade, aos princípios metafísicos que os ordenam, como no caso das ciências especulativamente práticas; mas, antes, *conceitos* (pois ainda permanecem no plano do universal) *adaptados imediatamente às necessidades da ação.*

Os dois tipos de ciências práticas enunciam, pois, *juízos especulativo-práticos,* porque uns e outros se colocam no plano do universal (já que se trata de ciências). Mas, na ciência especulativamente prática, o caráter prático do juízo é remoto, visto que êste juízo não se refere às exigências concretas da ação. Por sua vez, *o juízo das ciências pràticamente práticas,* pôsto que sendo especulativo enquanto não ordena imediatamente a ação, *é mais rigorosamente prático, pelo fato de realizar-se em função do real concreto.* Assim, a Casuística moral, por exemplo, propõe-se expressamente casos concretos cujos múltiplos aspectos se esforça por captar especulativamente a fim de formular um juízo prático em relação com êsses casos. Mas fica, não obstante, no plano do saber; ao diretor de consciência (ou a quem se pergunte o que se deve fazer *hic et nunc*) cabe pròpriamente dirigir a operação, isto

---

[26] Tomamos aqui a expressão "ciências morais" em seu sentido técnico e estrito, designando as ciências que têm como fim *dirigir a ação moral.* Num sentido muito amplo ainda que impróprio, vimos que correntemente se designa por êste têrmo as ciências que se referem ao homem: Psicologia, Economia, Sociologia (*I, 228-230*). Mantendo esta expressão, que se fêz corrente, observar-se-á que estas ciências ou são puramente especulativas (Psicologia e Sociologia), ou não se referem à realidade moral enquanto tal (Economia). As ciências morais autênticas e pròpriamente ditas são necessàriamente práticas, porque visam essencialmente a *dirigir* para seu fim último a atividade moral do homem.

é, decidir o que certa pessoa (e não outra) deve fazer em tal caso determinado. Por conseguinte, já não se trata de saber, mas de agir: *da ciência passamos ao domínio da arte e da prudência.* [27]

Entre a arte e a prudência, por um lado, e as ciências, mesmo as pràticamente práticas, por outro, é evidente que existe uma diferença essencial. Mas também parece que há razão para considerar como especìficamente distintos os dois grupos das ciências práticas, em virtude de seu modo especìficamente distinto de conhecer seu objeto. *As ciências morais especulativamente práticas consideram seu objeto* (o ato humano) *em função dos princípios universais que lhe asseguram sua retirada moral. As ciências pràticamente práticas consideram seu objeto em suas exigências concretas (ainda que não absolutamente singularizadas, o que corresponde à prudência), empregam conceitos fundamentalmente práticos,* isto é, cuja verdade se define, não em relação aos princípios universais da ação, senão em relação às exigências concretas desta. Por esta razão, os conceitos do moralista prático poderão ser especulativamente inexatos, sem deixar por isso de ser pràticamente justos e válidos. [28]

---

[27] MARITAIN esclareceu muito bem estas questões. Cf. *Les degrés du savoir*, págs. 622-624: "O conhecimento prático (...) é como um grande fluxo inteligível que desce particularizando-se, comprimindo-se mais e mais, até chegar ao ato concreto e singular a realizar *hic et nunc*, entre a indefinida variedade das circunstâncias contingentes. Ao contato imediato da ação, o reto conhecimento prático não é mais o que se chama um saber, uma ciência; porque, a êste nível, seu objeto é não só um objeto prático ou a realizar-se, senão também um objeto prático tomado em sua própria singularidade, em sua relação com os fins atualmente queridos por minha pessoa incomunicável. O reto conhecimento prático como regulador imediato da ação é a virtude da prudência. Ela julga e ordena o que se deve fazer *hic et nunc* (...) Entre a prudência e o saber especulativamente prático não existe uma zona de conhecimento intermediário? Sim (...), é a ciência prática no sentido estrito da palavra, isto é, o saber *pràticamente prático*. É também uma ciência, porque, se é muito mais particularizada que a Teologia moral ou a Ética, se considera a minúcia dos casos, fá-lo todavia manejando, como seu objeto próprio, o universal e as razões do ser. Mas (...) agora já não se trata de explicar ou de resolver uma verdade, mesmo prática, em suas razões e em seus princípios. Trata-se de preparar a ação e de lhe fixar as regras próximas. E como a ação é uma coisa concreta, que deve ser pensada em sua própria concreção antes de passar ao ser, o conhecimento, agora, em vez de analisar, compõe. digo, quanto à própria maneira por que se estabelece entre ela e o objeto a relação de verdade." Ver no mesmo sentido, J. MARITAIN, *De la Philosophie chrétienne*, Paris, 1933, págs. 101-166; e Science et *Sagesse*, Paris, 1935, págs. 228-386.

[28] Podem-se ilustrar estas observações com uma referência ao vocabulário de SÃO JOÃO DA CRUZ, que J. MARITAIN mostrou muito bem ser antes de tudo o de um "prático da contemplação" e dever ser interpretado em função da prática (Cf. *Les degrés du savoir*, pág. 647 e segs.). SÃO JOÃO DA CRUZ define, por exemplo, a contemplação como

C. Arte e prudência

19 1. **Orientação para o concreto.** Do que acabamos de dizer podemos deduzir que *um conhecimento prático é tanto mais perfeitamente prático quanto se dirige a um objeto mais concreto, isto é, tomado em sua realidade existencial*, com tôdas as circunstâncias que o definem como dado singular. A ciência mais prática é, pois, a mais sintética.

Segue-se daí que *as ciências especulativamente práticas*, que estão, por seu modo de conhecer, num grau de abstração ainda mais elevado, *não podem significar mais que uma espécie de pausa provisória imposta ao movimento normal da inteligência prática que, de si, tende ao concreto totalmente determinado.* É o que o sentido comum reconhece espontâneamente ao recusar na ordem prática os juízos teóricos, considerando que um juízo, para regular vàlidamente a ação, deve levar em conta todos os fatôres que compõem a realidade existencial. Há nisso um excesso que tenderia a possibilitar, não só tôda Filosofia moral, senão também tôda ciência moral pràticamente prática. Porém a desconfiança assim manifestada parte de um justo sentimento das exigências de um conhecimento prático. Êste, com efeito, não termina, segundo sua própria perfeição, senão na arte e na prudência.[29]

Aristóteles, sem deixar de fazer da Moral uma ciência e até, em certo sentido, a primeira das ciências (*Ética a Nicom.*, I, cap. II, 1094 a, 26 e segs.), tem por outro lado, a impressão tão nítida do caráter prático desta ciência, que às vêzes parece reduzi-la a uma simples técnica da ação (*Ibid.*, II, cap. II, 1.103 *b*, 34-1104 a 10; IX, cap. II, 1.164, *b, 27* e segs.).[30]

2. **Virtudes operativas.** Visto que o saber autênticamente prático se define em relação ao operável, não alcançará seu perfeito estado senão no modo de conhecimento que se exercita imediatamente sôbre o singular, porque só o singular é

---

um não-agir" (*Vive flamme d'amour*, 3.ª estrofe, verso 3, ed. Hoornaert, Paris, 1916, págs. 289-312), ao passo que Santo Tomás a define como a atividade suprema (IIa IIae, q. 179-180). *Especulativamente*, Santo Tomás é quem se exprime de maneira correta, porque, do ponto-de-vista ontológico, a contemplação é de fato a mais elevada e perfeita forma da atividade. Mas *pràticamente*, São João da Cruz, que se coloca no ponto-de-vista da experiência mística, tem razão de qualificar a contemplação de "não-agir", porque ela é a suspensão de tôda atividade de modo humano.

[29] Cf. Santo Tomás, IIa, IIae, *Prologus*: *"Sermones morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particulari sunt"*.

[30] Cf. Gauthier et Jolif, *L'Ethique à Nicomaque*, t. II, *Commentaire*, Paris-Lovain, 1959.

operável. *A ciência, mesmo a pràticamente prática, conserva uma certa generalidade;* regula de perto a ação, porém sem chegar à individualidade perfeita, porque só se refere aos meios não absolutamente imediatos da operação. *Quando está em questão o singular, já não se pode falar de ciência, senão só de arte e de prudência,* isto é, *de virtudes operativas cuja função não é conhecer, mas pura e simplesmente dirigir a ação no domínio do contingente,* determinando racionalmente quer a coisa a fazer (arte), quer o ato moral a cumprir (prudência ou sabedoria prática).

FIM	OBJETO	MODO	NATUREZA	CIÊNCIAS
DO CONHECIMENTO				
conhecer, *pura e simplesmente*	*puramente especulativo*	especulativo	especulativa	Filosofia especulativa
dirigir *de longe* a ação	*operável*	especulativo (quanto aos princípios universais do agir)	especulativamente prática	Filosofia moral
dirigir *de perto* a ação	*operável*	prático (quanto aos casos concretos considerados em geral)	pràticamente prática	Ciências morais práticas
dirigir *imediatamente* a ação	*operável*	absolutamente prático (quanto aos casos singulares, em sua singularidade)	perfeitamente prática	VIRTUDES OPERATIVAS ARTE PRUDÊNCIA

Fig. 2. Divisão do conhecimento do ponto-de-vista especulativo e prático.

20 3. **Natureza da prudência.** A arte e a prudência dirigem-se, pois, a um operável encarado imediatamente como tal. Mas a *arte* (Medicina, Belas-Artes, técnicas diversas), ao dar regras imediatamente aplicáveis e ao aplicá-las aos casos particulares limita-se a fazer julgar o que convém ou não convém produzir *(III, 224)*; mas não tem poder de determinar o

querer. Ao contrário, a *prudência* aplica aos casos singulares da vida moral as regras da ciência moral, *determinando um juízo sôbre o ato a produzir e ao mesmo tempo movendo o querer a agir em conformidade com êsse juízo.* De maneira que a prudência, na qual a inteligência se faz discípula do amor, é a única absolutamente prática (cf. SANTO TOMÁS, *De Virt. in com.* art. 7, *in c.*) (Fig. 2).

4. **Juízo prudencial.** A prudência, como arte, é uma *virtude intelectual* (*habitus: III, 264*) e, por esta razão, diz sempre a verdade na medida em que seu juízo procede da vontade reta. Voltamos assim à noção de *verdade prática* que já encontramos na definição da ciência pràticamente prática. *O juízo prudencial, se procede de uma vontade bem orientada, pode, sem dúvida, errar do ponto-de-vista especulativo, porém não quanto à direção que impõe à ação.*

Talvez se pudesse pensar que há nisto um círculo vicioso, enquanto a prudência se encarrega de assegurar a reta orientação do querer, e êste de garantir a retidão do juízo prudencial. Mas não é assim, porque a reta direção da vontade concerne aos *fins* desta, isto é, à conformidade do querer com a lei objetiva universal que se lhe manifesta pelo juízo especulativo-prático, ao passo que o juízo prudencial é relativo aos *meios* a empregar em tal caso concreto dado.

O pensamento de PASCAL: "Moral e linguagem são ciências particulares, porém universais" (ed. Brunschvicg, n.º 912) tem o mesmo sentido que as precedentes observações. PASCAL nota muito acertadamente que a Moral é uma "ciência particular", enquanto não pode terminar-se senão na regulação da atividade concreta, mas que não deixa de ser "universal", enquanto a ela pertence, como ciência, dirigir a atividade moral em função das normas supremas da conduta. A linguagem tem algo de análogo: é uma "ciência universal", enquanto os têrmos que emprega (os conceitos) são noções gerais; mas é também uma "ciência particular", já que continuamente deve expressar, com êsses têrmos universais, situações, experiências e coisas concretas. [31]

---

[31] O comentário que dêste texto faz L. BRUNSCHVICG (*Pascal. Pensées et Opuscules*, pág. 743, n.º 2) parece mui discutível. Êste autor compreende, com efeito, que segundo PASCAL, assim como todos têm uma linguagem, sem que todos tenham a mesma, do mesmo modo "cada um deve ter uma moral", pôsto que esta não seja "a mesma para todos". Esta explicação é muito duvidosa. Porque se "cada um tem sua moral", isto não basta para fazer da Moral uma ciência universal. Ademais, é difícil atribuir a PASCAL a opinião de que a moral só é universal no sentido de que há tantas morais quantos indivíduos; e, como vimos mais acima (10), se a verdadeira Moral se define, segundo PASCAL,

§ 3. A MORAL COMO SABER FILOSÓFICO

A. Filosofia moral

21 A Filosofia moral pertence evidentemente ao grupo das ciências especulativamente práticas. Vamos ver as conseqüências que daí se seguem.

1. **Saber filosófico.** Agora podemos compreender melhor o que notávamos no comêço de nosso estudo, a propósito do caráter filosófico da ciência moral. Se é próprio da filosofia explicar tudo pelas primeiras causas e primeiros princípios da ordem natural *(I, 4-5)*, a Filosofia moral deverá aplicar-se a resolver todos os conceitos que emprega na evidência metafísica constituída pelos supremos princípios que regulam tôda a extensão da ordem moral. Ademais, todos os objetos de que ela se ocupa estarão no terceiro grau de abstração, que é o da abstração formal e pròpriamente metafísica *(III, 171)*. De maneira que *tôda a Filosofia moral dependerá do princípio supremo da moralidade* (é preciso fazer o bem e evitar o mal), *e referir-se-á não a êste homem, mas universalmente à criatura racional.*

2. **Saber prático.** Todavia, a Filosofia moral é uma ciência prática, não só porque se refere aos operáveis (atos humanos), senão também porque busca *dirigir* a ação. Sòmente que *esta direção é necessàriamente remota, porque a Filosofia moral se refere muito mais ao fim dos atos morais que aos meios a empregar.* Quando considera êstes, não se coloca no ponto-de-vista da operação concreta, mas ùnicamente no ponto-de-vista da conexão dos meios com o fim último.

Parece, nada obstante, que a observação precedente não basta para dar a entender tôda a amplitude prática da Filosofia moral, e que é preciso ir mais longe ainda. Porque a Filosofia moral, pelo fato de estar orientada a dirigir a ação (pôsto que de longe), não pode ser concebida como uma simples ciência especulativa das finalidades humanas naturais. Cumpre admitir também que ela tem em vista despertar e ativar o desejo do bem e dar a êste, pelas luzes que proporciona, maior interêsse e atrativo. Por conseguinte, *não bastaria dizer que a Moral é uma ciência normativa no sentido de que ela se formula no imperativo, definindo seus deveres; deve*

---

em função do fim da natureza humana, não haverá verdadeiramente para todos os homens mais que uma só Moral, universal em seus princípios, porém variável infinitamente em suas aplicações concretas.

também exercer uma função motora, exigida pelas necessidades de uma perfeita regulação do agir humano, o qual, desde o plano inteligível das essências, não pode deixar de estar grandemente interessado na realização dos fins morais. Nisto consiste o valor autêntico de um estudo filosófico da Moral. Se assim não fôra, valeria êste tanto quanto o resto da Filosofia (no sentido em que o diz PASCAL), mais que uma hora de trabalho?

Aliás, como justamente o observa Y. SIMON *(Critique de la connaissance morale,* pág. 95), na própria medida em que a Filosofia moral se reconhece ordenada e já no seu plano, que é o do universal a mover as vontades (com uma noção que será pròpriamente a do fim), é que ela se preservará melhor das "vistas teóricas" (ou *a priori*) e, pelo contrário, preocupar-se-á sempre com as complexidades da atividade concreta (a qual entretanto não é imediatamente de sua competência), e por essa razão, saberá conservar em seus juízos à margem de indeterminação que a generalidade dêstes lhes impõe.

B. Moral natural

22 Por isso mesmo que falamos de *Filosofia moral,* falamos de uma Moral *natural,* isto é, fundada em princípios de ordem natural e tendentes a ordenar uma atividade natural. A questão consiste, não obstante, em saber se tais condições se dão na realidade.

1. **Ciência moral integral.** A ciência moral, entendida segundo tôdas as exigências de seu conceito, refere-se não só às coisas, para qualificá-las do ponto-de-vista do bem e do mal, mas também ao *bom uso da liberdade,* que se trata de regular em função do fim último do homem. Segue-se daí que *a Moral não pode fazer abstração nem do fim último da vida humana,* que é de fato, no estado presente da humanidade, de ordem sobrenatural, *nem das presentes condições concretas da humanidade.*

2. **Subalternação à Teologia.** Compreende-se, assim, que *uma Filosofia moral puramente natural não possa constituir uma verdadeira ciência prática,* e que não haverá Filosofia moral adequadamente tomada senão por subalternação à Teologia.[32]

---

[32] Uma ciência é *subalternada* a outra, chamada *subalternante,* quando não pode existir *como ciência,* isto é, ter tudo o que é necessário para ser adequada a seu objeto, sem as luzes que recebe da ciência subalternante.

a) *Moral da natureza pura.* Uma Filosofia moral que se organizasse só em função de um fim último puramente natural, e buscasse um estado de existência puramente natural, não seria uma verdadeira ciência prática, porque só se referiria *à essência abstrata do homem e não ao homem existencial e concreto*, que é o único que age, e portanto seria uma ciência formalmente especulativa. Não se quer dizer, com isto, que não possa haver uma Moral filosófica e, por conseguinte, natural. Simplesmente se trata de reconhecer que *uma Moral desta natureza é essencialmente incompleta e só pode existir por abstração*, como parte de uma ciência moral adequadamente tomada, e que portanto será incapaz, por seus próprios meios, de preparar real e eficazmente (ainda que de longe) a atividade concreta do homem.

O que permite considerar por abstração as finalidades e atividades naturais do homem, é que *estas finalidades e estas atividades não são, como tampouco o é o último fim natural do homem, abolidas pela ordem sobrenatural, mas antes assumidas e elevadas pelo organismo sobrenatural da graça.* Mas, por outra parte, se é verdade que "abstrair não é mentir", não o é com a condição e na medida em que nos damos conta de que se trata de uma abstração. Mais adiante notaremos que ignorar (acidentalmente, como os moralistas pagãos, ou sistemàticamente, como muitos moralistas modernos) o fato sobrenatural da natureza ferida e reparada leva a tornar o abstrato pelo real e a falsear tôdas as perspectivas em matéria moral.

b) *A Filosofia moral adequadamente tomada.* Das considerações precedentes resulta que *uma Filosofia moral adequadamente tomada não pode existir senão subordinada à Teologia*, porque só assim saberá ter em conta ao mesmo tempo a essência do homem e seu estado de fato, isto é, a ordem natural e a graça.

Uma ciência moral assim entendida será distinta da Teologia moral, por ser próprio dela (já que a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa e a eleva), tratar do agir humano, como tal, coisa que a Teologia moral não pode considerar. *Seu objeto formal próprio será constituído pelos atos humanos considerados sobretudo em suas relações com os fins e ações temporais*, isto é, com tudo o que concerne ao direito e à justiça, *mas considerados ao mesmo tempo, pôsto que indiretamente como formando parte de uma ordem sobrenatural que repercute transformando-os, até em sua mais íntima contextura.* O instrumento próprio da Filosofia moral adequadamente considerada será, pois, a razão natural, porém ele-

vada e esclarecida pelas luzes que recebe da Revolução e da Teologia. [33]

§ 4. MÉTODO E DIVISÃO

A. Método

23 O método que vamos seguir fica definido, em suas linhas gerais, pelas reflexões que acabamos de fazer acêrca da natureza da Filosofia moral. Bastar-nos-á, pois, resumir-lhe os elementos essenciais, que se referem às respectivas funções da experiência, da razão e da fé na Filosofia moral.

1. **A experiência.** A experiência intervém, em Filosofia moral, tanto no princípio como no fim da ciência.

a) *Experiência inicial.* Sendo a Moral a ciência das regras que dirigem o homem para seu último fim, evidentemente não pode deixar de recorrer à experiência, que nos introduz no *conhecimento do homem.* Tinha razão SÓCRATES, dêste ponto-de-vista, ao fazer do "conhece-te a ti mesmo" o fundamento da Moral. [34] Mas esta experiência, segundo o dissemos *(10)*, é de natureza metafísica, isto é, é essencialmente a de uma razão aplicada ao real concreto para captar nêle, mediante a abstração formal (condicionada, bem entendido, pelo estudo dos costumes e usos, das religiões e do direito, das formas sociais e políticas e, em geral, de tôdas as condições de fato, internas e externas, da vida moral do homem), *essências* e naturezas universais e necessárias *(I, 146)*. (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicôm.*, I, cap. VIII, 1096 a 21-b 9).

b) *Experiência final.* A experiência, em Moral, deve realizar-se também no fim da ciência, porque sendo a Moral uma ciência prática, dirige-se necessàriamente para o operável, isto é, para o concreto. A determinação dos deveres do homem, como indivíduo e como membro de uma sociedade, não pode, evidentemente, levar-se a efeito sem recorrer à experiência, porque os deveres do homem são função das condições em que se desenvolve sua atividade. Sem dúvida, como saber filosófico, e menos ainda como saber natural, não compete à Filosofia moral dirigir imediatamente a ação. Mas esta é, não obstante, seu têrmo e seu fim, tanto que *as regras ideais enunciadas pela Filosofia deverão encerrar sempre uma refe-*

---

[33] Cf. J. MARITAIN, *La Philosophie chrétienne,* págs. 136-149.

[34] Cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.*, lect. 4: *"Oportet illum qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae et justis et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politicorum".*

rência ao concreto, que é o domínio do acidente e do contingente. Nenhum moralista, mesmo puramente filósofo, poderá sobressair em sua ciência se não estiver profundamente atento, ao mesmo tempo que às realidades inteligíveis, às contingências da ordem moral, individual e social (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicôm.*, I, cap. III, 1094 b 27-1095 a 11).

24 KANT, ao contrário, crê que a Filosofia moral, "aplicada ao homem, não se aproveita em nada do conhecimento do que é (Antropologia)", e deve ser inteiramente *a priori.* (Cf. *Fondements de la Métaphysique des moeurs,* 2.ª seção, ed. Delbos, Paris, Delgrave, págs. 120-121). As razões que êle propõe em favor de sua opinião são as seguintes:

Primeiramente, escreve KANT, "todos os conceitos morais são completamente *a priori* e têm sua fonte e princípio na razão (...); êstes conceitos não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e portanto contingente". Aqui encontramos a teoria fundamental do criticismo kantiano referente à formação dos conceitos. Já demonstramos *(III, 122)* que ela não é mais que uma forma do *postulado nominalista,* agravado com uma pura e simples petição de princípio. Tôda a tese de KANT a respeito do caráter absolutamente *a priori* dos conceitos morais está fundada nesse postulado gratuito e, por conseguinte, cai juntamente com êle.

Em segundo lugar, a perfeita aprioridade dos conceitos morais, diz KANT, é a única capaz de assegurar sua dignidade a êsses conceitos e de garantir sua função de princípios supremos, porque tudo o que se lhes acrescenta de empírico "é outro tanto que se tira à sua verdadeira influência e ao valor absoluto das ações". É verdade, como já assinalamos, que o empirismo é incapaz de fundar uma ciência autêntica, e a Moral ainda menos que nenhuma outra, por não poder justificar a obrigação. Mas daí a afirmar que todo recurso à experiência contamina a Moral, há muita diferença. *A Moral, com referir-se aos atos humanos, não pode fazer abstração das finalidades humanas, as quais são fatos de experiência, embora êstes fatos, no que têm de universal e necessário, só sejam acessíveis à razão.* Os conceitos da Moral são, pois, *ao mesmo tempo* empíricos (por sua origem) e racionais (por sua forma), sem que sua origem empírica prejudique sua universalidade e necessidade, nem seu caráter racional (ou metafísico) exclua seu valor experimental *(III, 153, 154).*

Em terceiro lugar, a Moral, em seu conceito adequado, deve aplicar-se, declara KANT, "a todo ser racional em geral". Por isso "deve ser tratada de todo independentemente da Antropologia, como Filosofia pura, isto é, como Metafísica": tôdas as leis morais devem ser deduzidas "do conceito universal de um ser racional em geral". Só enquanto *aplicada* ao homem pode a Moral recorrer à Antropologia. Sem dificuldade pode-se ver o que há de estranho nesta concepção da Moral como relativa ao ser racional em geral. Poder-se-ia observar,

em primeiro lugar, que é pela experiência (psicológica, sociológica, histórica), e não *a priori*, que formamos o conceito de um ser racional, que para nós é primeiramente o homem, individual e social. Mas, além disso, a Moral tem por objeto, não o racional em geral, mas o animal racional. Ademais, como a idéia de "racional" abstrai da noção de uma natureza corporal, já não se trataria, ao passar ao homem, de uma simples "aplicação" dos princípios *a priori* da Moral do *ens rationale*, mas antes de uma Moral *especìficamente distinta.*

Estas observações dão-nos a entender quão pouco se justifica a noção kantiana de uma "metafísica dos costumes", sem contato nenhum com a experiência. De resto, mais adiante veremos que esta Moral é estranha, em seu princípio essencial, à realidade humana, que ela ignorou em seu ponto de partida. Pareceria feita para um homem que houvesse deixado seu corpo no vestíbulo da Filosofia.

25 c) *Natureza da experiência em Moral.* Há que observar aqui que a experiência de que parte o moralista ao definir a natureza moral do homem não pode ser a de uma natureza pura, que não existe. Nem os moralistas pagãos da antiguidade, nem os moralistas cristãos que, como DESCARTES, pretenderam escrever "mesmo para os turcos" (*scribo etiam Turcis*), isto é, para "um homem puramente homem" nenhum descreveu êste *homo naturalis*, que não é, de fato, mais que uma *essência fictícia.* O homem que pretendem conhecer um CONFÚCIO, um SANKARA, um SÓCRATES, um EPICTETO, um MONTAIGNE, um DESCARTES, um KANT, ou um NIETZSCHE é *o homem existencialmente dado, isto é, êsse que está colocado sob o regime da graça.*

Ora como muito bem o demonstrou PASCAL, ao fazer ressaltar que o homem, fora da luz da Revelação, não pode aparecer senão como um "monstro" e um "sujeito de contradição",[35] seguem-se muitos inconvenientes de não se ter em conta êste fato. Ou se fará dêste "monstro" uma natureza, à qual se atribuirá, já uma depravação que só lhe é acidental, já uma sublimidade (como de ser capaz, por si mesma, de

[35] PASCAL, *Pensées*, n.º 434, pág. 531: "Que quimera é, pois, o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que sujeito de contradições, que prodígio! Julga de tôdas as coisas, imbecil verme da terra, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de êrro, glória e refugo do universo". BOSSUET no *Sermão* sôbre a morte (2.º ponto) desenvolve o mesmo tema, familiar aos moralistas cristãos: "Perguntai aos filósofos profanos que é o homem; uns farão dêle um deus, outros um nada; outros ainda, em face de tamanha contradição, responderão que (a natureza) se equivocou juntando duas peças que nenhuma relação têm entre si de tal modo que, por uma espécie de capricho, foi que ela fêz êsse prodígio que se chama o homem".

amar a Deus sôbre tôdas as coisas),[36] que não existe de fato senão pela caridade. Ou então pretender-se-á, como o fazem DESCARTES, ROUSSEAU e KANT, reduzir êste "monstro", se assim o podemos chamar, à condição de uma natureza abstrata verdadeiramente inteligível, mediante reformas exteriores ao homem: reforma do método, que produzirá "a mais elevada e perfeita moral" (DESCARTES, *Préface des principes de la philosophie*), reforma da sociedade, que devolverá o homem à sua bondade primitiva (ROUSSEAU), e reforma da Filosofia e da razão, que assegurará "o reinado dons fins" (KANT). Assim, a natureza deve bastar a tudo. *Tudo está em saber se essas teorias têm alguma relação com o homem real ou só expõem uma ficção,* difìcilmente aplicável ao mundo da existência.

26 2. **A razão.** A Moral, qualquer que seja o papel da experiência em sua constituição, está, nada obstante, *subordinada à Metafísica,* porque nem seus *princípios* são da ordem empírica (pôsto que estejam comprometidos nesta ordem, na qual a razão metafísica os capta), nem os *conceitos* que emprega (noções do bem e do mal, da justiça e do direito, dos deveres e das leis, das virtudes morais, etc.) são tampouco (ainda que abstraídos da experiência e orientados para o concreto) de natureza empiriológica.

Metafísica pelos elementos ou materiais que emprega, a Filosofia moral é-o também por ser uma sabedoria, isto é, enquanto busca sistematizar o conjunto dos deveres e direitos referindo-os, mediante laços necessários, aos fins universais da moralidade. Êste plano, que é o das "razões de ser", é metafísico por excelência.

Estas simples observações bastariam para demonstrar que não é possível uma *Moral independente* da Metafísica. Por esta expressão "Moral independente", pretendeu-se, com efeito, sobretudo dar a entender que a Moral deveria excluir tôda referência a Deus, supremo legislador e remunerador. Mais adiante faremos ver que uma Moral assim concebida não é capaz de justificar o caráter normativo absoluto que caracteriza a Moral (e que é impôsto pela consciência moral). Mas também se vê que, num sentido de certo modo ainda mais imediato, *não existe Moral independente da Metafísica, porque sem Metafísica é impossível definir nem o que é o homem, nem qual é seu fim, nem em que consistem o bem e o mal moral.* A ciência moral vem a ser, assim, um sistema de fórmulas mais ou menos engenhosas (postas aliás à livre escolha de cada um) para tirar, por as-

---

[36] Cf. DESCARTES, *Lettre à Chanut,* 1.º de fevereiro de 1647 (ed. Chevalier das *Lettres de Descartes sur la Morale,* Paris, Boivin, páginas 253-259).

sim dizer, o melhor partido de uma existência desprovida de finalidade e, por conseguinte, vazia de sentido.

27 3. **A fé.** Qual será a forma da subalternação da Filosofia moral (adequadamente tomada) à Teologia? O ponto capital que aqui devemos notar é que esta subalternação não deve fazer a Filosofia perder seu caráter de ciência que procede por via de evidência natural, senão que *se trata antes de tudo de que a razão natural aproveite, como um complemento, as luzes que a própria Teologia deve à Revelação,* sem se colocar por isso no ponto-de-vista específico da Teologia, a saber: o de Deus revelando-se a si mesmo.

Dentro dêsses limites, a Filosofia moral deverá considerar o *fim último* do homem, por um lado como sendo *de fato sobrenatural* (que é o *complemento* trazido à razão pela Teologia), porém ao mesmo tempo e sobretudo como sendo *um acabamento da natureza humana,* ficando assim a Filosofia moral dentro do plano racional. Note-se também que, mercê da luz que a noção de fim sobrenatural projeta sôbre todo o comportamento concreto do homem, tudo o que se refere às virtudes, assim como aos deveres do homem como pessoa e como ser social, deve aparecer sob um aspecto acessível ainda à razão natural, mas singularmente realçado e sobretudo mais claramente inteligível. Porque é bem verdadeiro, como tantas vêzes o repete PASCAL, que o mistério que o homem é para si mesmo só se esclarece adequadamente pela fé.

B. Divisão

28 A Moral compreende duas partes principais: a Moral geral e a Moral especial. *A Moral geral estabelece os princípios gerais da moralidade, isto é,* trata do fim último do homem (porque, na ordem prática, o fim serve de princípio), dos atos humanos e de suas regras que são as leis. *A Moral especial* aplica os princípios universais da moralidade *às diferentes formas da atividade humana,* isto é, determina os deveres individuais e sociais do homem.

Ordinàriamente, divide-se também a Moral em *Ética* e *Direito natural.* Esta designação não tem nenhum inconveniente, na medida em que é equivalente à divisão anterior. Todavia, de fato, GRÓCIO e KANT empregaram-na para dar a entender que consideravam a Ética e o Direito natural como duas ciências distintas, simplesmente coordenadas entre si. Para GRÓCIO, com efeito, a Ética limita-se a enunciar as regras que governam os costumes dos indivíduos, isto é, determina em que consiste o *honesto,* ao passo que o Direito natural

tem por objeto os deveres que resultam das relações mútuas dos indivíduos, isto é, o *justo*. Ora, segundo GRÓCIO, o honesto e o justo (ou o legal) não coincidem necessàriamente, porque o justo pode não ser honesto, e o honesto pode não ser justo. Nós, ao contrário, teremos de mostrar que a Ética fundamenta o Direito natural, que só conserva seu caráter de direito comunicando-se com ela. É por isto que achamos que *a Ética e o Direito natural são inseparáveis, e realmente não formam senão uma única ciência,* só admitindo entre êles a distinção que existe entre princípios e conseqüências. É por esta razão mesma que preferimos dividir a Filosofia moral em Moral geral e Moral especial.

LIVRO I

MORAL GERAL

A Moral geral tem por objeto determinar as condições gerais da retidão moral dos atos humanos. A condição primeira e universal desta retidão é que os atos humanos sejam ordenados ao *fim último* do homem. Teremos, pois, que definir primeiro em que consiste êste fim último, assim como a *lei moral* e os *deveres e direitos* que dela resultam. Em seguida consideraremos os atos pelos quais, ao obedecer à lei moral, o homem se orienta para seu último fim; êstes atos estudá-los-emos ao mesmo tempo em seu *ser físico,* que resulta da vontade livre (porque não há outros atos humanos senão os que procedem do livre arbítrio), e em seu *ser moral,* considerado objetiva e subjetivamente; e enfim nas *propriedades* que derivam de sua qualidade moral.

CAPÍTULO I

O FIM ÚLTIMO

SUMÁRIO[1]

Art. I. EXISTÊNCIA DO FIM ÚLTIMO. *Determinismo do fim.* Finalidade da atividade humana. Conhecimento do fim. *Fim último.* Necessidade de um fim último. Unicidade. Determinação pelo bem.

Art. II. FIM ÚLTIMO SUBJETIVO. *O bem e a felicidade.* A perfeição sentida e degustada. Natureza da beatitude. *Moralidade da felicidade.* Coincidência do bem e da felicidade. Ponto-de-vista kantiano. Felicidade e obrigação.

Art. III. FIM ÚLTIMO OBJETIVO. Condições gerais do sumo bem. Noção do sumo bem. Perfeição da natureza humana. *Natureza concreta do sumo bem.* Insuficiência dos bens finitos. Deus, sumo bem do homem. *Teorias morais.* Teorias hedonistas. Teorias voluntaristas. Teorias racionais.

29 Pela Metafísica *(III, 277)* sabemos que as noções de fim e de bem coincidem, já que o fim e o bem são objetivamente

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco,* 1, Tradução e comentários por J. SOULHIÉ, Paris, 1929. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 1-5. SANTO AGOSTINHO, *De Beata Vita. De Ordine,* texto, tradução e notas por R. JOLIVET, Paris, 1939. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae, Disp.* 7, *sect.* 1, n.º 3. OLLÉ-LAPRUNE, *Le prix de la vie,* 21a. ed., Paris, 1906. M. BLONDEL, *L'Action,* Paris, 1893. CL. PIAT, *La Morale du bonheur,* Paris, 1911. FOUILLÉE, *Critique des systèmes de morale contemporains,* Paris, 1883. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et moderne,* Paris, 1912. E. THAMIRY, *Les fondaments de la Morale,* Paris, 1928. DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant,* Paris, 1905. SCHILLER, *L'Humanisme,* trad. fr., Paris, 1909. R. LACOMBE, *La méthode sociologique de Durkheim,* Paris, 1926. ET. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin (Les moralistes chrétiens),* Paris, 1924. ET. ROLAND, *La loi de réalisation morale d'après Saint Thomas,* Paris, 1935. P. LAMY, *Le problème de la destinée,* Paris, 1947. Dom O. LOTTIN, *Principes de Moralité,* 2 vols., Paris, 1947. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie,* t. I, págs. 261-523. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale,* Paris, 1951; *La philosophie morale,* I: *Examen historique et critique des grands systèmes,* Paris, 1960.

uma só e mesma coisa, e já que o fim e o bem de um ser são função de sua natureza. Desta noção da finalidade universal partimos, porque nela encontra a finalidade moral seu fundamento metafísico. É ela, com efeito, que explica a *estrutura da vontade,* determinada, de um lado, necessàriamente pelo bem na qualidade de natureza submetida, como tôdas as naturezas, ao determinismo do fim, mas livre, como faculdade, na eleição dos meios para realizar o fim último. O princípio da finalidade universal é também o que permite determinar a *hieraquia dos fins* aos quais se ordena a atividade moral, porque a ordem metafísica, que se define pela unidade *(III,222)*, subordina os fins secundários a um fim último, que, para os explicar e justificar, deverá encontrar-se em todos os atos da vontade. *A ordem dos atos humanos estará pois, de certo modo, predeterminada pela constituição metafísica da vontade e, por conseguinte, a finalidade metafísica será realmente o princípio diretivo da atividade moral.*

Assim nos parece o caminho a seguirmos em nosso estudo: após havermos estabelecido que a ordem da moralidade depende necessàriamente do *fim último,* no qual o homem encontrará o acabamento e a perfeição de sua natureza, isto é, seu *sumo bem* e sua *felicidade perfeita,* precisaremos em que é que consiste concretamente esta *perfeição* que constitui o bem supremo do homem. [2]

ART. I. EXISTÊNCIA DO FIM ÚLTIMO

§ 1. DETERMINISMO DO FIM

30 1. **Finalidade da atividade humana.** Falamos aqui dos atos humanos, isto é, daqueles que são próprios do homem enquanto ser racional e que, portanto, procedem de sua inteligência e de sua livre vontade. Não se deve confundi-los, evidentemente, com aquêles de que o homem é autor inconsciente ou irresponsável e que, por essa razão, só são do homem materialmente. Ora, dizemos que, *todos os atos humanos estão necessàriamente ordenados a um fim.* Realmente, não são feitos ao acaso, visto que dependem ao mesmo tempo da inteligência, que exclui o acaso, e da vontade, que tem por objeto o bem. Êstes dois pontos foram postos em relêvo pela psicologia da inteligência *(II, 378-379)* e da vontade *(II, 527-529)*.

[2] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 2, art. 7, ad resp.: *"Beatitudo est aliquid animae; sed in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam".*

2. **Conhecimento do fim.** O fim dos atos humanos é conhecido como fim. Isto é próprio dos atos humanos. *O homem não busca seu fim como a pedra ou como o animal, mas persegue-o conscientemente pela inteligência que tem da relação de seus atos com seu fim.* Equivale isto a dizer que êle possui a *noção de fim* e a *noção de bem,* noções que se identificam na realidade, porque a vontade não pode ser movida senão pelo bem, e só encontra o fim ou o têrmo de seu movimento na obtenção de seu bem. *De maneira que o fim e o bem são ao mesmo tempo o princípio e o têrmo dos atos humanos: o princípio,* porque o fim perseguido ou a vontade de conseguir o fim é o que determina a atividade humana *(finis in intentione)*; e o *têrmo,* porque à realização do fim tendem tôdas as iniciativas e aspirações do homem *(finis in executione) (III, 294).*

§ 2. Fim Último

31 Acabamos de ver que, em todos os seus atos deliberados, o homem persegue um fim. Agora veremos que esta atividade do homem só pode explicar-se pela atração de um fim último ou de um bem *supremo,* desejado em razão de si mesmo, como o têrmo absoluto de tôdas as aspirações do homem.

1. **Necessidade de um fim último.** O homem, dizemos, só age por um fim. Porém êste fim é, por sua vez, um fim último, ou é só um meio em relação a um fim ulterior? Neste último caso, evidente é que o fim não é querido em razão de si mesmo, senão que tira sua eficácia de um bem que êle deve procurar. Êste, por seu turno, ou dependerá de um bem mais geral, ou será o fim último e o bem supremo da atividade humana. *Seja como fôr, é necessário que cheguemos a um bem supremo, a um fim último, que desempenhe o papel de causa primeira em relação a todos os fins particulares.*[3] Porque não é possível nos determos na metade do caminho, nem irmos até ao infinito (o que dá no mesmo): *ou absolutamente nã existe um fim, nem, por conseguinte, um bem, nem desejo, nem movimento ou existe um fim último. "Qui infinitum faciunt auferunt naturam boni".* Aqui como para a eficiência

[3] Cf. Santo Tomás, Ia IIae, q. 1, a. 6: *"Necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter finem (...). Ultimus finis hoc modo se habet in movendo sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae non movent nisi secundum quod moventur a primo movente, unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile quod est ultimus finis".*

(III, 292-293), não se explicam as causas segundas, que são os fins particulares, senão pelo influxo de uma causa absolutamente primeira, a saber: de um fim último e de um bem supremo.

É isto, precisamente, que nos obriga a repelir a opinião de KANT segundo a qual o fim último não pode ser distinto da reta ordenação dos atos humanos, isto é, da boa-vontade. [4] Com efeito, na hipótese kantiana, o fim último seria ou a reta ordenação de um ato, ou a de todos êles ao mesmo tempo. Ora, em ambos os casos já não haveria fim último. No primeiro caso, sendo o fim último conseguido por um ato de boa-vontade, os outros atos, isto é, todo o resto da atividade moral, careceriam de fim e de razão. No segundo caso, também não haveria fim último da atividade humana, porque, de um lado, esta atividade nunca é acabada (ou, em outros têrmos, nunca é dada como um todo completo) e, de outro lado, os atos sucessivos e diversos do homem só podem ter, como tais, razão de meios; *é metafìsicamente inintelegível que a sucessão e o devenir estejam ordenados a si mesmos, isto é, que tenham seus fins em si mesmos,* porque, sendo potência, ordenam-se ao ato (*potentia dicitur ad actum*: *III, 194*), que é o seu têrmo e o seu fim. Assim, pois, se o fim da atividade moral só reside na boa-vontade, esta atividade já não tem fim último, quando, segundo o próprio KANT, a moralidade absolutamente não pode compreender-se sem um fim que a especifique em tôda a sua extensão

2. **Unicidade do fim último.** O fim último não pode ser múltiplo. Desempenha, com efeito, em relação aos atos humanos, o papel de *causa primeira* e encerra todos os bens particulares que o homem pode desejar. Se, por outra parte, o fim resulta da natureza, cujo bem supremo define (cada um age segundo o que é, *III, 200*), *só pode haver um fim onde não há senão uma só natureza.* O fim último poderá e deverá refletir as complexidades da natureza, mas será necessàriamente único, porque a unidade da natureza implica a unidade do fim.

---

[4] Cf. *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, 1.ª seç., ed. Delbos, pág. 99. Após haver estabelecido que a ação humana não pode ter um valor moral se não fôr realizada não sòmente conforme o dever, mas também em respeito ao dever, escreve KANT: "Uma ação praticada por dever tira seu valor moral *não do fim* que por ela se há-de conseguir, senão da máxima segundo a qual é ela decidida; depende, pois, não da realidade do objeto da ação, mas ùnicamente do *princípio do querer* segundo o qual a ação é produzida, sem consideração a nenhum dos objetos da faculdade de desejar (...). Não pode, portanto, ser nula *senão no princípio da vontade,* abstração feita dos fins que podem ser realizados por tal ação".

32 3. **Determinação pelo bem.** Em Psicologia (II, 528) assinalamos que a vontade, apetite racional, está determinada de maneira necessária pelo bem (*voluntas ut natura*), no sentido de que nada pode desejar nem demandar senão sob o aspecto do bem. Em virtude desta lei da natureza, *o bem é, pois, o objeto adequado da vontade*, e pode dizer-se, com SÓCRATES, que "ninguém faz o mal voluntàriamente" (XENOFONTE, *Memoráveis*, III, x, 4-5). Se o bem oferecido à vontade fôsse bom universalmente e em todos os seus aspectos a vontade tenderia para êle necessàriamente; em todos os bens parciais e imperfeitos a que se dirige, busca ela sempre êste bem perfeito e absoluto. Dêle, pois, procede todo o seu movimento.

Assim se compreende que *dizer que o bem é o objeto necessário da vontade é o mesmo que dizer que êle é o fim absolutamente último dessa faculdade.* Com efeito, o fim último não pode ser objeto de uma eleição, visto resultar da natureza, que nos é dada e não escolhida. Tudo o que é objeto de eleição só é fim intermediário (ou meio), e supõe um fim ulterior e último, não escolhido, mas absolutamente necessário. Sendo o ofício próprio da razão prática regular os atos moralmente consistirá êsse ofício em escolher os *meios ou fins intermediários* pelos quais a inclinação implícita e necessária para o fim último ficará transformada numa vontade explícita e livremente ordenada.

Não é necessário que o fim último seja sempre objeto de uma intenção explícita. As mais das vêzes, só o perseguimos de maneira confusa e implícita, enquanto êle está presente *virtualmente* nos fins intermediários que nos propomos claramente. Porém está sempre presente, ao menos virtualmente, em todo ato livre, já que os fins intermediários só podem ter eficácia em função do fim último, do qual provém todo o movimento da vontade.

ART. II. FIM ÚLTIMO SUBJETIVO

33 O homem busca necessàriamente o bem ou a perfeição, que é seu fim último, e tudo o que êle quer ou persegue não o quer nem o persegue senão em função dêsse bem perfeito, que se lhe afigura a própria forma de sua felicidade. Para êle, pois, buscar o bem e a felicidade significa a mesma coisa. *O sumo bem do homem confunde-se portanto com a felicidade.* Sem embargo, ainda que todos os homens desejem necessàriamente a felicidade como o sumo bem, nem todos são unânimes em pôr a felicidade nos mesmos bens concretos. Uns pensam encontrá-la nos bens corporais, outros no exercício das faculda-

des intelectuais, outros na virtude, outros no conjunto dos bens finitos, etc. Há, pois que distinguir *duas espécies de fins últimos ou, mais exatamente, dois aspectos do mesmo fim últimos*: o aspecto *subjetivo*, que consiste na *felicidade em geral* ou beatitude, e o aspecto *objetivo*, que consiste no *bem concreto, em cuja posse deve o homem encontrar a felicidade* a que aspira.

§ 1. O BEM E A FELICIDADE

1. **A perfeição sentida e degustada.** Para o homem, ser inteligente e consciente do que êle é por natureza e do que busca por sua atividade, *a perfeição deve traduzir-se pela felicidade perfeita*, porque a perfeição é não só o bem, senão também o *seu* bem, isto é, *o bem conhecido, amado e degustado com plena consciência da sua conveniência para com o fim de sua natureza.* "A felicidade", diz LEIBNIZ, "é para as pessoas o que a perfeição é para os sêres" (*Discours de Métaphysique*, § XXXVI, éd. Lestienne, Paris, 1929, pág. 92).

A felicidade, tal é pois o fim último subjetivo, o aspecto sob o qual todo bem, tomado como fim, é considerado e desejado. Quaisquer que sejam os bens concretos nos quais o homem pense encontrar sua perfeição e repouso, aparecem-lhe êles necessàriamente como fonte de felicidade, e com esta se identificam. *Êste fim último subjetivo deseja-o o homem como uma tendência instintiva e fatal*: o homem não pode renunciar à felicidade, do mesmo modo que não pode renunciar ao ser.

2. **Natureza da beatitude.** Pode, pois, a beatitude ser definida, com BOÉCIO, como sendo "um bem cuja posse não permite desejar nenhum outro", isto é, como "a soma de todos os bens" ou, melhor ainda como "um estado constituído pela reunião de todos os bens". [5]

A definição de BOÉCIO é tirada de CÍCERO, para quem a beatitude é: *"secretis malis omnibus, cumulata bonorum omnium complexio" (Tusculanes, V, 10).* Santo Tomás Ia, q. 26, a. 1) propõe a mesma definição, aplicando-a ao ser racional: *"bonum perfectum intellectualis naturae".* De fato, a referência à "natureza intelectual" não faz senão precisar a condição implícita da felicidade, que, por ser a *per-*

---

[5] BOÉCIO, *De Consolatione Philosophiae*, III, prosa 2, 2-4: *"Id autem est bonum, quo quis adepto nihil ulterius desiderare queat. Quod quidem est omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens, cui si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueretur extrinsecus, quod posset optari. Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum".*

feição sentida e degustada, só pode pertencer a uma natureza capaz de conhecer reflexivamente o bem e a perfeição. *Em sua razão formal, a felicidade é, pois, própria dos sêres inteligentes.* Por isso, SANTO TOMÁS escreve em outro lugar (Ia, IIae, q. 1, a 8), seguindo SANTO AGOSTINHO (Lib. Octoginta trium quaestionum): *"Non cadit in animalia expertis rationis ut beata sint".* Por aí pode-se ver que a definição que faz da felicidade (considerando o seu efeito necessário) "aquilo que sacia totalmente o apetite e o desejo" só é válida na medida em que se entende da "natureza intelectual".

§ 2. MORALIDADE DA FELICIDADE

34 1. **Coincidência do bem e da felicidade.** Que a beatitude seja o fim último do homem é o que todos os filósofos da antiguidade, da Idade Média e dos tempos modernos até KANT admitiram unânimemente. Todos estão de acôrdo em identificar a felicidade com a sabedoria, a perfeição com o bem. Evidentemente fica por definir em que consistem concretamente o bem e a felicidade do homem.[6] Mas o princípio comum que domina todos os estudos e tôdas as discussões dos filósofos como dos teólogos[7] é que *a perfeição do homem, se acaso é possível, deve coincidir necessàriamente com a felicidade perfeita.*

Sôbre isto, a experiência e a razão depõem no mesmo sentido. *A experiência demonstra que o homem é feliz na medida em que obtém aquilo que se lhe apresenta sob o aspecto do bem;* e tanto mais feliz quanto o bem que êle adquire é mais perfeito e estável. Por outra parte, *a razão estabelece que a ordem das coisas exige que assim seja, isto é, que haja acôrdo e proporção entre o que o homem é objetivamente e o que êle é subjetivamente,* entre a perfeição de seu ser e a consciência desta perfeição (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicôm.*, I, cap. IV, 1095 a 17-20).

35 2. **Ponto-de-vista kantiano.** KANT e, depois dêle, muitos moralistas modernos levantaram-se contra esta doutrina e pretenderam que a moralidade estava viciada em sua própria essência pela idéia da felicidade como fim último.

a) *Crítica da noção de beatitude.* O fim último, observa KANT, por definição deve ser buscado e querido absoluta-

---

[6] SÊNECA (*De Vita beata*, cap. 1) assinala bem êste duplo ponto-de-vista: *"Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt: sed ad pervivendum, quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant (...). Decernatur itaque et quo tendamus et qua".*

[7] Cf. J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens, de saint Augustin à Duns Scot,* Paris, 1939.

mente em razão de si mesmo. Por êste motivo, é êle objeto de um *imperativo categórico,* isto é, impõe-se sem condição. Mas a felicidade não pode ter esta propriedade essencial de ser querida absolutamente em razão de si mesma. Sem dúvida, pode-se supor *a priori* que a felicidade é um fim real em todos os sêres racionais, fim que todos se propõem a si mesmos, em virtude de uma necessidade natural. Porém êste fim não é nem pode ser último, porque não diz nada de preciso: "O conceito de felicidade é um conceito tão indeterminado que, apesar do desejo que todo homem tem de chegar a ser feliz, ninguém pode dizer em têrmos precisos e claros o que é que verdadeiramente deseja e quer". A razão disto é que *os elementos que formam a noção de felicidade são todos de ordem empírica e, por conseguinte, não podem ser objeto de um querer absoluto,* mas sòmente ser propostos como *meios* ou *conselhos,* como "imperativos da prudência", isto é, da "habilidade na eleição dos meios que nos conduzem ao nosso maior bem-estar". E KANT conclui: "Não há, pois, imperativo que possa ordenar, no sentido estrito da palavra, fazer aquilo que torna feliz, porque a felicidade é um ideal não da razão, mas da imaginação". [8]

Sabemos *(III, 368)* que KANT admite, não obstante, que a felicidade deve ser a conseqüência do cumprimento do dever, e que nisto êle se funda para afirmar a imortalidade da alma. Porém tudo isto, na sua opinião, não passa de um puro *postulado* da razão prática, isto é, de uma crença impossível de demonstrar racionalmente. Exigida pela lei moral, em si mesma esta crença é puro objeto de fé.

36 b) *Discussão.* Tôda a argumentação de KANT baseia-se na crítica do conceito de felicidade, no qual não descobre êle mais do que uma noção "objetivamente contingente", que só contém elementos empíricos, que se reduzem todos ao "bem-estar", isto é, à satisfação da sensibilidade. Sem dúvida, cumpre admitir com KANT que, se o conceito de felicidade pu-

---

[8] KANT, *Fondements de la Métaphysique des moeurs,* 2.ª seç., ed. Delbos, págs. 127-133. Cf. *Crítica da razão pura prática,* 1.ª parte, l. I, cap. I, escólio 2: "Embora o conceito de felicidade sirva, em geral, de fundamento à relação prática dos *objetos* com a faculdade de desejar, não é êle mais do que o título geral dos princípios subjetivos de determinação, e não determina nada especìficamente, o que é, todavia, a única coisa de que se trata neste problema prático, e o único meio de resolvê-lo. Cada qual põe sua felicidade numa ou noutra coisa, consoante seu sentimento particular de prazer ou de pena; e o mesmo sujeito experimentará diferentes necessidades conforme as variações dêste sentimento; e é assim que uma lei, *subjetivamente necessária* (como lei de natureza), é, *objetivamente,* um princípio prático inteiramente *contingente".*

desse receber sua determinação em referência à ordem sensível, a beatitude não poderia ter razão de fim último para um ser racional. Não pode, porém, esta hipótese ser sustentada. Por uma parte, com efeito, é certo que a beatitude, à qual conforme o confessa KANT, o homem tende por uma "necessidade de natureza", está tão longe de se reduzir essencialmente a elementos empíricos (isto é, sensíveis), que por instinto, consoante a palavra de PLATÃO, o homem sente que "todo o sensível junto não é digno de grande estima". *De fato, a beatitude a que o homem aspira como o seu fim último inclui, em sua amplitude ilimitada, todos os bens ou, melhor dizendo, todo o bem que forma a perfeição do homem.*

ROSMINI (Cf. *Principi della escienza morale,* ed. Naz Milão, t. XXI) parece adotar o ponto-de-vista kantiano na crítica da idéia de felicidade e da eudemonologia. Quer que se distinga entre a moral e a eudemonologia, a saber, "a ciência que ensina o homem a formar sua própria felicidade", porque, diz êle: "a busca da própria satisfação é o efeito de um instinto necessário e, como tal, não depende da ordem racional e absoluta, mas sòmente da ordem real e subjetiva". Nisso não há nada de moral, porque um fato físico não encerra por si mesmo nem obrigação nem mérito, ao passo que a moral é o domínio do ideal, do racional e da liberdade.

De fato, estas observações não estão totalmente de acôrdo com os pontos-de--vista de KANT. Porquanto, de um lado, ROSMINI recusa-se a admitir que a coincidência da perfeição e da felicidade não seja mais do que um *postulado* da razão prática. Por outro lado, o que ROSMINI *quer é distinguir* (e como razão, conforme o fizemos mais acima, 33) o bem subjetivo e o bem objetivo, e demonstrar que a felicidade não pode ser separada da perfeição moral, visto que a intenção pròpriamente moral é a que visa primordial e essencialmente ao bem absoluto, no qual não pode deixar de estar compreendida a felicidade. [9] (Cf. M. F. SCIACCA, *La morale de Rosmini,* seguido da tradução francesa dos *Principes de la science morale,* em A. ROSMINI, *Anthologie philosophique,* Lyon-Paris, 1954, págs. 360-499).

Por outra parte, é pois impossível dizer que a *noção de felicidade* (pôsto que subjetivamente necessária) é objetivamente contingente ou indeterminada. Pelo contrário, é *obje-*

---

[9] ROSMINI acrescenta que KANT comete o êrro de considerar a vontade como inviolável, como se a vontade individual, enquanto tal, pudesse fundar a moralidade. De maneira geral, o imperativo moral kantiano é inexplicável, pois tudo se reduz ao sujeito: vontade, lei e razão, ainda que a vontade do agente moral se torne o próprio fim da moralidade. Finalmente, ao fundar tôda a sua moral, sôbre a dignidade da pessoa, KANT não explica esta dignidade, que, de resto, é (em contradição com a doutrina de KANT) um motivo *interesseiro.*

tivamente determinada nos níveis em que a encontramos: *no nível da tendência da natureza,* em que ela se apresenta como incluindo o bem perfeito, preenchendo as aspirações da vontade: *sua "indeterminação" neste nível não é senão a forma de sua plenitude,* como, na ordem especulativa, a indeterminação da noção de ser *(III, 182)*; e *no nível científico* da precisão formal, em que a razão define, de conformidade com as *exigências objetivas do ser racional,* [10] em que é que consiste concretamente a felicidade.[11] Por isso, também, a felicidade é realmente o fim último, tal como o instinto natural e a razão o entendem e definem, como coincidindo com o bem perfeito.

A crítica kantiana da beatitude como fim último revestiu com freqüência, depois dêle, uma forma algo diferente, que no essencial consiste em dizer que, sendo a felicidade um fim interesseiro, necessàriamente destrói tôda a ordem moral, substituindo a procura daquilo que se afigura *subjetivamente agradável* e satisfatório pela daquilo que é *objetivamente* bom, e que, como tal, exige um respeito incondicional. As observações precedentes permitem resolver esta dificuldade. Com efeito, acabamos de ver que a felicidade não pode ser outra coisa senão o aspecto subjetivo da perfeição realizada. Objetivamente, é ela o bem e a própria perfeição. *Não se pode, pois, realmente dissociar a felicidade da perfeição e do bem ,pôsto que pràticamente isso seja possível, buscando-se a felicidade em bens que não podem dá-la. Mas neste último caso sacrifica-se a felicidade ao mesmo tempo que o bem.* Quanto ao fato de a felicidade constituir um fim "interesseiro", não pode isto ser causa de escândalo, porque êste fato está de acôrdo com as exigências absolutas da ordem moral, tanto quanto com as exigências da ordem ontológica. Com efeito, *é não só justo que o bem constitua a felicidade do ser racional, senão também metafìsicamente necessário,* porquanto o ser racional não pode deixar de querer a perfeição do seu ser, a qual implica (por ser inteligente) a consciência desta perfeição realizada. E esta própria cons-

---

[10] Essa definição mesma é que faz objeto disso a que ROSMINI (*Principi della scienza morale,* cap. III, art. 9) chama "a *ciência* da felicidade", ou explicitação *objetiva* dos elementos da felicidade e dos meios de realizá-la, — e que se distingue da Moral, pelo fato de a ciência da felicidade ser *positiva,* enquanto que a Moral é *imperativa.*

[11] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 5, art. 8: "*Beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis; et sic necesse est quod omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfecit* (...). *Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitude consistit. Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat. Et per consequens, quantum ad hoc, nom omnes eam volunt*".

ciência é o que se chama a felicidade. Assim, pois, moral e ontològicamente felicidade e bem estão indissolùvelmente unidos: são dois aspectos de uma só e mesma realidade.

37 3. **Felicidade e obrigação.** A objeção kantiana contra a finalidade da felicidade pode ser proposta de outro ponto-de-vista. A felicidade, diz-se, não pode ser fim último, porque o fim último que especifica a ordem moral é necessàriamente obrigatório. Mas *é impossível conceber que a felicidade seja obrigatória.* Não é possível renunciar ao bem, que é objetivo, mas sempre se pode renunciar à felicidade, que é subjetividade pura.

A resposta a esta dificuldade é que, com efeito, a felicidade, estritamente falando, não é obrigatória, mas nem por isto deixa de ser fim último. De fato não pode ela ser objeto de uma verdadeira obrigação, já que, segundo uma expressão comum a ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS e KANT, é ela efeito de uma "necessidade de natureza", e *não pode haver obrigação daquilo que é necessário.* (O homem não está obrigado a respirar.) [12] Pode-se, por isso, igualmente dizer que o bem em geral, objeto *necessário* da vontade, não é obrigatório: como natureza, a vontade demanda necessàriamente o bem e a felicidade, e da atração de ambos advém todo o seu movimento.

Um e outra são, pois, fins últimos, o bem e a perfeição em primeiro e absolutamente e, secundàriamente, a felicidade, a título de conseqüência necessária da perfeição realizada. Porém, como tais, não são êles obrigatórios, porque a obrigação não recai pròpriamente sôbre o fim último; só há obrigação onde há capacidade de escolha e de liberdade. O obrigatório não é o fim último, mas sim a *orientação consciente e livre* da atividade humana para êsse fim. Por outros têrmos, *só a vontade como faculdade (II, 528) pode ser sujeito da obrigação, e só os meios de realizar o fim último podem ser objeto ou matéria de obrigação.* Foi o que KANT não soube compreender: ao fazer da boa vontade o fim último absoluto da ordem moral, [13] desconhece êle a essência da finalidade moral,

---

[12] Acima se viu que êsse é também o ponto-de-vista de ROSMINI e a razão que o leva a distinguir essencialmente a "ciência da felicidade" e a Moral.

[13] Cf. KANT, *Fondements de la Métaphysique des moeurs,* 2.ª seç., ed. Delbos, pág. 177: "A vontade absolutamente boa, cujo princípio deve ser um imperativo categórico, será portanto indeterminada a respeito de todos os objetos; só conterá a *forma do querer* em geral, e isto como autonomia; quer dizer que a aptidão da máxima de tôda boa vontade para se erigir em lei universal é também a única lei que a vontade de todo ente racional se impõe a si mesma, sem fazer intervir por debaixo, como princípio, um móbil ou um interêsse qualquer".

e substitui por um meio (ou, antes, por um fim intermediário) o fim verdadeiro. [14]

Destarte se vê o equívoco encerrado na afirmação de que é possível "renunciar à felicidade". *Não é possível renunciar à felicidade ou ao bem mais do que renunciar ao ser.* Renunciar à felicidade não pode, pois, significar jamais outra coisa a não ser renunciar *a tal forma* de felicidade ou a *tais bens* particulares. Quem quer que fale em renunciar à felicidade, ou ao bem em geral, põe por isso sua felicidade e seu bem nesta renúncia.

Art. III. FIM ÚLTIMO OBJETIVO

38 O problema que agora se apresenta é saber qual é, entre todos os bens que solicitam o homem, aquêle que lhe proporcionará a felicidade perfeita à qual tôdas as suas aspirações tendem. Qual é, *objetivamente*, o verdadeiro bem, fonte da felicidade verdadeira? Aqui os filósofos divergem e suas opiniões são mesmo tão diversas que, segundo SANTO AGOSTINHO (*De Civitate Dei*, XIX, cap. I), M. VARRÃO contava até oitenta e oito. De fato, muitas dessas opiniões só diferem entre si em minúcias e, atendo-se ao essencial é possível reduzi-las a alguns grupos, conforme o sumo bem do homem se coloque no gôzo dos *bens materiais e corporais*, ou dos *bens espirituais*, ou dos *bens morais*. Examinaremos essas diversas concepções, retomadas por muitos moralistas modernos, após havermos estabelecido, com base em razões objetivas, qual é concretamente o sumo bem do homem.

§ 1. Condições gerais do sumo bem

Antes de tudo, importa indicar com exatidão a natureza de nosso método, que deve evitar, a um tempo, o empirismo e o *a priori*. Anteriormente *(35)* citamos um texto em que KANT observa que, se todos os homens desejam naturalmente o sumo bem, de maneira coerente e precisa ninguém pode dizer o que é que deseja e que quer. Haveria, pois, que pensar, no entender de KANT (e conformemente aos seus princípios), que a noção de bem supremo só seria válida se fôsse determinada por via empírica. Porém é êsse, precisamente, o método

---

[14] A boa vontade não é um puro meio, pois possui a sua bondade própria, graças à qual pode ser fim da atividade moral, mas não fim *último*, pois é ordenada à perfeição como a seu próprio fim, que em última instância a especifica.

que se não deve empregar, porque a nada de sólido se chegaria, tanto em Moral como nos demais tratados da Filosofia, se se pretendesse fundar as doutrinas em opiniões empíricas. Em realidade, *não se trata de saber o que é que cada homem entende, de fato, por bem supremo, mas sim que sentido devem os homens, servindo-se de sua razão, dar a esta noção e à de felicidade perfeita que com êle constitui uma unidade, para que ela seja inteligível,* isto é, composta de elementos coerentes. Em outros têrmos, aqui como em qualquer parte da Filosofia, buscamos o *universal* e o *necessário.*

E não é isto, de modo algum, proceder *a priori,* contràriamente ao que pensa KANT, que não conhece nenhum meio-têrmo entre o empirismo puro e o puro apriorismo *(III, 127-128).* Partimos, com efeito, de uma *finalidade real e objetiva, inscrita na natureza do homem,* ser racional, com a qual ela coincide e que, segundo a unânime experiência dos homens, caracterizamos como sendo a do bem perfeito, que traz em si a felicidade perfeita. Por outra parte, pretendemos verificar na *experiência* tôdas as asserções pelas quais trataremos de definir, em sua realidade concreta e objetiva, o sumo bem. Destarte, desvencilhando-nos do empirismo, que é incapaz de transcender o acidental e contingente, permanecermos fiéis ao método realista, cujo caráter próprio é procurar, *na própria experiência,* através da indução racional, o necessário e universal *(III, 126).*

A. Noção do sumo bem

39 Para ser inteligível e coerente, deve a noção de sumo bem responder a certas condições, que convém primeiro determinarmos com exatidão.

1. **O bem absoluto, estável, acessível a todos.** É evidente que o sumo bem, que, por definição, deve ser perfeito, não pode consistir num bem relativo, isto é, ordenado, por sua vez a um bem ulterior, porque aquilo que é relativo não se basta a si mesmo. *O sumo bem do homem deve ser, pois, um absoluto,* e só nesta qualidade será pròpriamente fim último.

Por outro lado, *deverá o sumo bem excluir tôda sorte de mal,* por ser o mal incompatível com a perfeição do bem e com a felicidade. É também necessário que êle seja *firme e estável,* do contrário sua posse seria mesclada de inquietude, e não proporcionaria a felicidade perfeita. Enfim, como se trata do sumo bem a que o homem aspira em razão de sua natureza, isto é, *como homem,* mister se faz que êsse bem supremo não

esteja reservado a uns poucos como privilégio, e sim que seja *acessível a todos*.

2. **O sumo bem do homem.** É de ver que não procuramos determinar qual é universalmente o sumo bem, mas sim, em concreto, o sumo bem do homem. Por isto, devemos especificar, relativamente à natureza humana, as condições gerais do sumo bem.

a) *Um bem absoluto.* Dizemos que o sumo bem do homem deverá ser um absoluto, porque êste caráter é exigido, por definição, pela qualidade de fim último. Mas *nada prova,* a priori, *que êste absoluto deva ser necessàriamente o Absoluto,* porque de nenhum modo é evidente, em si, que o bem perfeito de um ser finito e corpóreo só possa ser o Sumo Bem por essência *(III, 394)*. Trata-se precisamente disso, e não temos por que prejulgar a questão.

b) *Exclusão do mal.* Quando dizemos que o sumo bem do homem deve excluir tôda espécie de mal, deve êste têrmo "mal" ser entendido em seu sentido metafísico, que diz essencialmente *privação (III, 239)*, isto é, que *o sumo bem do homem deverá excluir qualquer defeito daquilo que se requer para sua integridade perfeita, mas não incluir tôda a perfeição possível.* Sabemos, com efeito, que a falta de uma perfeição não exigida por uma natureza (o que LEIBNIZ chamava imprópriamente o "mal metafísico") não é um verdadeiro mal *(III, 415)*.

c) *Acessibilidade.* Enfim, se a perfeição deve ser acessível a todos, cumpre compreender que é nas condições definidas pelo estado de natureza. *A acessibilidade do sumo bem pode, sem que isto contradiga a sua essência, ser dificultada por condições mais ou menos onerosas, e não ser imediata.* Que assim aconteça com o homem, de sobejo ensina-o a experiência. Mas aqui, onde, para assim dizer, só se trata de tomar a exata medida de um conceito e de lhe discernir as exigências estritas, nada obriga a afirmar que, sob pena de contradição interna, o supremo bem do homem deva ser, nem imediata nem fàcilmente, acessível a todos. Só se requer é que todos os homens, precisamente por serem homens, sejam capazes de alcançar a perfeição e a felicidade completa cuja demanda necessária define a mais profunda lei de sua natureza (ARISTÓTELES, *Ética e Nicôm., I*, cap. VII).

B. Perfeição da natureza humana

40 Do que precede se segue que não nos será possível chegar a determinar em que é que consiste o supremo bem do

homem senão partindo da *análise da natureza humana*, pois sabemos que deve haver proporção entre a natureza de um ser e a perfeição que é o seu supremo bem e fim último *(III, 227)*. Êste ponto-de-vista, que é o único realmente objetivo, impõe-nos as seguintes observações:

1. **Conhecimento e amor.** O supremo bem do homem deve ser de tal natureza, que satisfaça de modo perfeito as mais essenciais e profundas aspirações de sua natureza, isto é, *a dupla necessidade de conhecer e de amar.* Com efeito, são estas faculdades que traduzem as finalidades essenciais do homem, ser sensível racional, no qual a sensibilidade, na ordem do conhecimento como na ordem do desejo, manifesta-se a serviço do conhecimento inteligível e do apetite racional. *O homem só se completa plenamente no pensamento e pelo pensamento, graças ao qual êle aspira a dominar o universo, compreendendo-o em suas causas e em seus princípios, e no amor e pelo amor, através do qual aspira êle a possuir o bem que concebe por sua inteligência.* Por isto é que os antigos diziam que o homem é *additus naturae*: sendo parte da natureza por seu organismo corporal, transcende-a êle totalmente pela razão e pelo amor.[15]

Quando se fala de inteligência e de vontade, é claro que se hão-de aqui entender os *atos ou operações* destas faculdades. *O sumo bem só por atos pode ser conquistado e possuído,* já que é objeto de desejo e de tendência e, por isto, coisa distinta do homem. Sua aquisição supõe um movimento, isto é, o desdobramento de uma atividade, e só se realizará por um ato de apropriação.

41 2. **Relação do conhecimento e do amor.** Pode-se ainda tentar precisar se o sumo bem do homem consiste primeira e formalmente no conhecimento ou no amor. Os filósofos e os teólogos inclinaram-se ora por um, ora por outro. Parece, não obstante, que, própria e essencialmente, deve-se pôr no ato da inteligência o sumo bem do homem. Sabemos com efeito *(II, 527-528)*, que à inteligência é que cabe apoderar-se de seu objeto, não só como uma realidade inteligível, senão também entendido como um grau de bem. Tôda atividade volun-

---

[15] Sabe-se que PASCAL desenvolve êste tema em vários textos, entre os mais célebres dos seus *Pensamentos*. Cf. n.º 346 (ed. Brunschvicg): "Pensamento faz a grandeza do homem"; n.º 347-348: "O homem não passa de um caniço, o mais fraco da natureza; mas é um caniço pensante (...). Não é do espaço que eu devo buscar minha dignidade, mas sim do poder que tenho de regular meu pensamento. Não terei vantagem possuindo terras; pelo espaço, o universo me abrange e me traga como um ponto; pelo pensamento, abranjo-o eu".

tária, e portanto todo ato de amor, só pode explicar-se adequadamente como uma determinação pelo bem comum. *O amor supõe, pois, a inteligência, e resulta do ato de conhecer,* enquanto por êste ato o bem se faz ìntimamente presente aquilo que êle conhece *(II, 439)* e, por isso, produz nêle o deleite e o gôzo.

Assim, pois, *o supremo bem do homem e sua beatitude deve-se fazê-lo consistir num ato da inteligência.* Porém não é menos necessário o ato da vontade para a perfeição da beatitude, já que à vontade pertencem a deleitação e o amor, nos quais se completa a beatitude.[16]

42 A tese intelectualista, que põe a essência do sumo bem e da beatitude num ato da inteligência, foi criticada sobretudo por DUNS SCOT. Para compreender bem o sentido da discussão dêste filósofo, devem-se ter em conta os pincípios da sua doutrina e, notadamente, o seu conceito da liberdade. SCOT estima que a liberdade fica comprometida, se segundo a tese tomista, a compreendermos como um apetite racional, isto é, como uma faculdade que aje em dependência da inteligência. Pois daí se seguiria, com efeito, no entender de SCOT, que a vontade, colocada entre muitos bens, seria determinada a escolher o melhor ou, em caso de igualdade, permaneceria num estado de equilíbrio que tornaria impossível a ação. Há, pois, que admitir que *nossos atos de vontade são realmente autônomos,* isto é, que só se explicam por si mesmos, e não pela inteligência. Daí se segue que a liberdade não é, para DUNS SCOT, como o era para SANTO TOMÁS, uma propriedade do querer com relação aos *meios* que ela emprega para realizar o fim que determina necessàriamente a tendência racional, mas sim uma propriedade essencial de todo ato de vontade, tanto em ordem ao sumo bem, fim último do homem, como aos meios necessários para conseguir êste fim. Sem dúvida, observa SCOT, não se pode querer o mal enquanto mal; porém daí não se segue que se queira o bem necessàriamente. Um "querer necessário" é, para SCOT, uma contradição nos têrmos, pois todo querer é, por essência, espontâneo e livre. Só a vontade, por conseguinte, e não a inteligência, será capaz

---

[16] SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 3, art. 4: "*Ad beatitudinem duo requiruntur: unum quod est essentia beatitudinis, aliud quod est quasi per se accidens ejus, scillicet delectatio ei adjuncta. Dico igitur quod, in quantum ad id quod est essencialiter beatitudo ipsa, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens: non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Opportet igitur aliquid aliud essequam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti*".

de realizar a posse do sumo bem. Êste definir-se-á em têrmos de vontade e de amor, e não de conhecer (Cf. D. SCOT, *in* IV, dist. 49, q. 2).

A discussão da tese scotista suporia a de tôda a sua doutrina, coisa que não é possível empreendermos aqui. Observemos sòmente para respondermos a uma dificuldade, que o voluntarismo em geral argumenta, as mais das vêzes, contra a tese intelectualista, que, *ao pôr num ato da inteligência o sumo bem do homem, com isso não quer dizer que, em tôdas as ordens possíveis, conhecer seja mais perfeito que amar.* Já veremos, com efeito, que na ordem moral amar é melhor do que conhecer. Porém aqui se trata de *naturezas* e, dêste ponto-de-vista, cremos se deva sustentar que no conhecimento deve consistir essencialmente o bem supremo e o fim último do homem; porque, de uma parte, *a essência do sumo bem não pode consistir senão na operação mais perfeita do homem,* e esta operação, absolutamente falando, é a da *ineligência;* e, de outra parte, porque, *por maior que seja, o amor não pode fazer, por si mesmo, que o bem amado seja alcançado e possuído.* Em compensação, é evidente que o amor e o gôzo, conseqüências naturais da posse do bem, são partes integrantes da beatitude e do sumo bem (Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.,* III, c. XXV).

§ 2. NATUREZA CONCRETA DO SUMO BEM

43 **De tudo o que acabamos de dizer segue-se que *só Deus pode ser o sumo bem do homem,* isto é, por outras palavras, ùnicamente pelo conhecimento é que se realizarão em sua plenitude a perfeição e a beatitude do homem. É o que agora vamos demonstrar sob um duplo ponto-de-vista: *negativamente,* demonstrando que nenhum bem finito, nem a soma de todos êles, responde às condições do sumo bem e da beatitude; e, *positivamente,* provando que só Deus realiza adequadamente tudo o que o sumo bem do homem exige.**

A. Insuficiência dos bens finitos

Os diferentes bens finitos de que o homem pode gozar podem dividir-se em bens materiais, corporais, espirituais e morais.

1. Bens materiais. Os bens materiais correspondem àquilo a que hoje se chama *valôres econômicos* ou, em geral, as "riquezas". Todos êstes bens são exteriores ao homem, pertencem ao domínio do *haver* e, como tais, estão tão *sujeitos às vicissitudes da fortuna e do azar,* que evidentemente é impossível pôr nêles o sumo bem. Tema vulgar da sabedoria popular é dizer que "riqueza não dá felicidade". Ademais, êsses

bens são, por essência, bens *úteis*, isto é, só valem em função dos bens pessoais, corporais ou espirituais que com êles podem adquirir-se. *Jamais podem, pois, ter razão de fim último, nem mesmo de fim pròpriamente dito.* Não passam de *puros meios.*

O que dizemos dos bens materiais aplica-se igualmente aos *bens exteriores* do homem: *honra, glória e poder,* que estão sujeitos à fortuna, freqüentemente trazem consigo muitos e graves males e, ademais, podem, como as riquezas, coexistir com a miséria moral.[17]

44 2. **Bens corporais.** Entre êstes contamos a beleza, a saúde, a fôrça, a longevidade, o prazer e a voluptuosidade. Todos êles são verdadeiros bens, porque aperfeiçoam o homem segundo uma parte de sua natureza; são, nêles, do domínio do ser, e não sòmente do domínio do ter, como os bens materiais. *Podem, pois, ter razão de fins, mas só de fins intermediários e não de fim último, porque não são o sumo bem.* Com efeito, por uma parte, em certo sentido êles são ainda bens úteis, enquanto estão subordinados ao bem da alma. É evidente que se o fim último do homem residisse na obtenção dos bens corporais, a alma espiritual estaria, por isso, ordenada ao corpo, e o homem não se diferençaria essencialmente do animal. Por outro lado, os bens corporais são *frágeis e perecíveis* e como tais, não podem ser o sumo bem. Em realidade, todos êstes bens estão ordenados à perfeição da alma, isto é, ao exercício fácil e harmônico de suas mais elevadas operações, que são o conhecimento e o amor.

45 3. **Bens espirituais.** Assim denominamos os bens da alma espiritual, isto é, quer o *exercício das faculdades superiores* da alma (atos de conhecer e de amar a verdade e a beleza), quer os *bens adquiridos pelo exercício dessas faculdades,* a saber: a ciência, a arte, a sabedoria. Ora, nenhum dêstes bens por excelentes que sejam nem o seu conjunto podem constituir o sumo bem. Com efeito, o exercício das faculdades superiores da alma proporciona-nos, sem dúvida, um gôzo intenso e nobre; porém êste exercício depende, por sua vez, de *condições exteriores* difíceis e raras: o desenvolvimento contínuo da inteligência e os gozos estéticos são privilégio de uns poucos. Devemos acrescentar, outrossim, que *êstes gozos da atividade espiritual recebem, êles próprios, seu valor dos objetos que os geram,* a saber: a verdade ou as coisas be-

---

[17] Cf. SANTO AGOSTINHO, *De beata vita,* IV, 25-27 (ed. Desclée de Brouwer, "Oeuvres de saint Augustin", texto, tradução e notas, t. IV, págs. 265 e segs.

las e boas e por conseguinte, a rigor, nestes bens, é que se deveria pôr o sumo bem.

Podem, porém, êsses objetos constituir o sumo bem do homem? A questão equivale a perguntar-se se a contemplação da verdade adquirida pelas ciências humanas e o gôzo das obras-primas de arte são capazes de dar ao homem a perfeição de sua natureza e a beatitude. Sem dúvida alguma, a verdade e a beleza são grandes bens, porque contribuem para espiritualizar o homem. Mas também a experiência basta para mostrar tudo o que há de imperfeito, inacabado, dificultoso e frágil nesses bens do espírito. *As ciências trazem mais decepções do que satisfação às nossas ânsias de saber e de compreender,* porque nunca passam da superfície das coisas e, à medida que avançam, não cessam de suscitar novos problemas que adiam ao infinito a solução dos enigmas do mundo. Sem dúvida, como o queria ARISTÓTELES, o conhecimento de Deus unifica, de alguma sorte, o saber, e traz certo repouso ao espírito. Mas não o repouso perfeito na luz que constitui a ambição e a perfeição da inteligência, já que nosso mais alto saber acêrca de Deus é uma confissão de ignorância (*docta ignorantia,* dizia SANTO AGOSTINHO, III, 386) : nós não sabemos nem podemos saber pela razão o que Deus é em si mesmo. Quanto às *obras-primas da arte,* não enchem elas mais do que as ciências, senão mesmo menos, a amplitude de nossas aspirações, porque *sua beleza não é perfeita e sem sombras*: a novidade, necessária às obras de arte, mostra bem às claras que sua beleza é finita e, para assim dizer, evanescente. E, por certo, o diletantismo é algo muito insatisfatório. [18]

46 4. **Bens morais.** Damos êste nome às virtudes. Muitos moralistas de inspiração estóica, puseram o sumo bem do homem na virtude. É verdade que a virtude é o maior bem da vida presente, já que por ela é que o homem mais se afirma em sua natureza espiritual. Porém virtude não pode absolutamente ser o sumo bem, porque *sua aquisição e conservação estão ligadas a muitos males,* em particular a um trabalhoso e perseverante esfôrço, que faz da virtude um bem difícil. Sem dúvida, conforme já assinalamos, nada obsta a que a apropriação, pelo homem, do sumo bem suponha pena e dificuldade. Mas é evidente que devem estas desaparecer uma vez conseguida a posse do bem perfeito. Ora nada disso sucede com a virtude, que, ao contrário, implica, em sua realidade humana, um trabalho incompatível com o bem supremo.

Ademais sejam quais forem as condições concretas da virtude, por sua própria essência esta não pode ser fim últi-

---

[18] Cf. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), págs. 3-18.

mo da vontade, por ser amada em razão da felicidade e perfeição que traz. Sem dúvida, devera ela ser amada, como diz ARISTÓTELES, "ainda que nenhuma vantagem nos trouxesse" (*Ética a Nicôm.*, I, cap. VI). Porém a *excelência própria da virtude não a impede de ser efetivamente referida a um bem ulterior*, porque uma coisa pode ser, ao mesmo tempo, amada por si mesma e em vista de outra coisa.[19]

47 5. **O bem social.** Numerosas doutrinas, sobretudo contemporâneas e de origem positivista, quiseram abandonar o ponto-de-vista personalista na determinação do sumo bem, e fizeram-no consistir no *advento de uma sociedade perfeita* (segundo suas concepções, mui diversas entre si). O essencial dessas doutrinas consiste em dizerem, com A. COMTE, que o homem é antes de tudo um ser social, e que se pode mesmo afirmar que "o indivíduo não existe". Não se trata, pois, de ir empós de uma felicidade individual ou pessoal, que não pode existir tal como a ela aspiramos. Porquanto, sendo o indivíduo feito para a sociedade, não poderá realizar o seu destino e ser feliz senão subordinando-se totalmente ao advento da Humanidade ou, em geral, da sociedade perfeita, que é o verdadeiro fim da evolução humana e o têrmo último do progresso.[20]

---

[19] Cf. SANTO TOMÁS, I *Sent.*, dist. 1, q. 1, art. 1 ad. 3: "Propter se *dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur ad* propter aliquid *et hoc modo virtutes et honestum non propter se diliguntur, cum etiam ad allud referantur. Alio modo dicitur* propter se *secundum quod opponitur ad* per accidens *et dicitur propter se diligi quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: et hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quaerantur, etsi nihil aliud ab eis contingeret: non tamen est inconveniens ut aliquid propter se ametur et tamen ad alterum ordinetur"; IIa IIae, q. 145, art. 3: "Ipsa virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad allud, sicut ad finem, scilicet ad felicitatem"*.

[20] Cf. A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, cap. III, n.º 55: "Aos olhos da fé, sobretudo monotéica, a vida social não existe, por falta de um escopo que lhe seja próprio: a sociedade humana não pode, por isso, oferecer imediatamente senão uma simples aglomeração de indivíduos, cuja reunião é quase tão fortuita quanto passageira, e que, ocupados cada um só com a sua salvação, não concebem a participação na salvação de outrem senão como um poderoso meio de melhor merecer a própria (...). Certamente, a nossa respeitosa admiração será devida sempre bem à prudência sacerdotal, que, sob o feliz impulso de um instinto público, por longo tempo soube auferir uma alta utilidade prática de uma filosofia tão imperfeita. Mas êste justo reconhecimento não poderia chegar até ao ponto de prolongar artificialmente êsse regime inicial para além da sua destinação provisória, quando chegada é a idade de uma economia mais conforme ao conjunto da nossa natureza, intelectual e afetiva. Ao contrário, o espírito positivo é diretamente social, tanto quanto possível e sem nenhum esfôrço, em conseqüência mesmo da sua realidade característica. Para êle, o homem pròpriamente dito não existe, só pode existir a Huma-

Aqui só temos que observar é que o homem, com tudo o que nêle há de mais profundo, se insurge contra essas teses, que pretendem reduzi-lo à qualidade ou função de elemento anônimo no seio do todo. *O homem quer e demanda uma felicidade pessoal.* O bem da sociedade afigura-se-lhe estar tão longe de ser um fim em si, e ainda menos um fim último, que *êle só se sacrifica pelo progresso social ou pelo bem comum para assegurar a todos e a cada um maior capacidade de acesso à felicidade pessoal.* Os sociólogos positivistas asseguram-nos haver nisto um êrro e uma ilusão. Mais adiante veremos o que há sôbre êste assunto. Ao menos é um fato, que coincide com a experiência universal do gênero humano, que a sociedade é feita para o homem e não o homem para a sociedade.

48 6. **Conjunto dos bens finitos.** Não se pode dizer, enfim, que, se nenhum dos bens finitos, tomados um a um, pode constituir o sumo bem, tomados em conjunto poderiam êles bastar para satisfazer os desejos profundos do homem. Em primeiro lugar é um fato que nenhum homem possui, nem pode possuir, ao mesmo tempo, a totalidade dos bens finitos. Depois, *sendo êstes intrìnsecamente insuficientes,* como vimos de vê-lo, *há que perder a esperança de lhes corrigir a insuficiência por um aumento quantitativo*: todos os bens finitos, tomados em conjunto, participam da fragilidade e relatividade dos bens particulares que êles totalizam.

Cumpre acrescentar ainda, a respeito dos bens finitos, considerados separadamente ou em conjunto, que êles padecem dêste outro defeito: serem *passageiros* e *perecíveis.* Quaisquer que sejam os êxitos de ordem material e corporal, qualquer que seja a excelência espiritual e moral a que o homem possa elevar-se, todos êsses bens estão destinados a perecer com êle. Por isto, a posse dêles e sua conseqüente felicidade é sempre acompanhada pela angústia de ter que os abandonar um dia. *Nada daquilo que acaba pode ser o sumo bem.* Daí por que o homem põe instintivamente as suas esperanças de perfeição e de felicidade perfeita para além desta vida, num mundo em que êle crê que outros bens, perfeitos e estáveis, lhe preencherão as aspirações da alma e lhe assinalarão o destino com o sêlo do definitivo. Engana-se em assim pensar? Pela Psicologia *(II, 666-667)* e pela Teodicéia *(365-368)* ao mesmo tempo, já sabemos que não. Mas, depois de havermos demonstrado que nenhum materialismo é capaz de assinalar

---

nidade, visto que todo o nosso desenvolvimento é devido à sociedade, seja qual fôr o aspecto por que seja encarado. Se a idéia de *sociedade* ainda parece uma abstração da nossa inteligência, é sobretudo em virtude do antigo regime filosófico; porque, a bem dizer, à idéia de *indivíduo* é que pertence um tal caráter, pelo menos na nossa espécie".

ao homem um autêntico sumo bem, resta-nos examinar como e sob que forma pode o homem esperar realizar a perfeição de sua natureza, na qual consiste o seu sumo bem.[21]

B. Deus, sumo bem do homem

49 Só Deus é o sumo bem a que o homem aspira com tôdas as fôrças de sua alma. Isto é o que nos cumpre demonstrar agora por via positiva, fazendo ver que *a posse de Deus é para o homem a condição necessária de sua perfeição e de sua felicidade.* Perguntar-nos-emos em seguida se esta condição necessária é também uma condição *suficiente.*

1. **Condição necessária da felicidade.** Podemos demonstrar que Deus é a condição necessária da perfeição e da felicidade do homem, por dois grupos de argumentos, um dos quais, geral, parte da noção de Deus como fim universal, e o outro parte da natureza racional do homem.

a) *O Bem absoluto e o Fim universal.* Pela Teodicéia (*III, 394*) sabemos que Deus, primeiro princípio de tudo o que existe, é, como tal, fim último absoluto de tôda a criação, isto é, que todo ser criado tende a se assemelhar a Deus. *Omnia intendunt assimilari Deo.* Esta assimilação opera-se segundo o grau e o modo próprios às diferentes naturezas e é tanto mais perfeita (relativamente) quanto mais espirituais são as naturezas. Daí se segue não só que, por sua inteligência — que nêle é por onde mais êle se aproxima de Deus, Inteligência subsistente (*III, 400*) —, é que o homem alcançará de maneira a mais perfeita o fim último universal, senão também que *êle homem jamais pode deter o impulso de seu desejo em nenhum fim intermediário finito,* porque pela sua razão conhece a Deus como Fim universal e como Causa primeira de suas aspirações à perfeição e à felicidade.[22]

Ainda podemos precisar mais o sentido da finalidade universal. Tôdas as coisas, dizíamos, estão orientadas para Deus como para seu

---

[21] Sôbre a crítica dos bens finitos, cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.* III, caps. XXVII-XXXVI.

[22] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, III, c. XXV: "*Quum omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid percipiant, intellectuales creaturae aliquo specialori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum; unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum* (...). *Intellectus igitur quantumcumquer modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium*".

fim absoluto. Porém esta orientação e a assimilação a Deus, que é o têrmo dela, não estão, por sua vez, ordenadas a algo ulterior? Se elas fôssem um têrmo absolutamente último, Deus viria a ser um meio para as criaturas, o que é impossível. *A posse de Deus e a beatitude do homem estão, pois, ordenadas a um fim ulterior, que é necessàriamente o fim de tôda a criação, isto é, a glória de Deus.* Com efeito, Deus, Ato puro soberano e independente, cria livremente, não por indigência, e sim por superabundância de bondade, para fazer que os sêres que êle chama à existência participem de sua própria perfeição, quer materialmente (pelo ser que recebem), quer formalmente (pelo conhecimento e pelo amor). Não lhe trazem êstes sêres coisa alguma, pois só dêle dependem, mas devem proporcionar-lhe essa *glória extrínseca* que é o fim último de Deus criador.

O fim último do homem é, pois, objetivamente, Deus e a assimilação a Deus; mas, formalmente, é a glória de Deus (*clara notitia cum laude*), que o homem realiza o mais perfeitamente tornando-se semelhante a Êle e, como conseqüência, sumamente feliz. Assim se vê que a finalidade individual que ordena o homem à beatitude só alcança todo o seu sentido e valor se colocada na trama contínua da finalidade universal, que une o universo a Deus como a seu fim último, e o ordena todo inteiro à glória de seu Criador.[23]

50 b) *Perfeição do ser racional.* Sumo bem do homem devemos considerar o objeto sem o qual as potências próprias do homem, isto é, a inteligência e a vontade, não podem achar o seu perfeito repouso. Ora, Deus, e só Deus é êsse objeto. Sabemos com efeito, que a inteligência, em virtude de sua natureza fundamental, procura conhecer as causas e os princípios primeiros de tudo o que existe elevando-se progressivamente até às causas mais gerais. Evidente é, porém, que *tal movimento não pode encontrar o seu têrmo último senão no conhecimento da Causa primeira universal,* que é Deus.

Ainda se pode observar que a inteligência e a vontade possuem uma capacidade limitada: estão, com efeito, determinadas pela verdade e pelo bem universais, aos quais tendem com desejo inato. Porém *a verdade e o bem absolutos não podem, por definição, encontrar-se fora de Deus,* que é a Verdade e a Bondade essenciais *(III, 394).* Só Deus é que pode, pois, ser o sumo bem do homem e o objeto cuja posse lhe proporcionará a felicidade perfeita a que aspira.

---

[23] Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 83, art. 9: "*Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio nostro finis, deinde quae sunt ad finem. Finis autem noster Deus est. In quem noster affectus tendit dupliciter: uno modo quidem, prout volumus gloriam Dei; alio modo secundum quod volumusfrui gloria ejus. Quorum primum pertinet ad dilectionem, qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo*".

Note-se também que o fim último do homem só pode consistir em sua mais perfeita operação, porque o bem de qualquer natureza, por sua própria definição, consiste no ato próprio desta natureza. Porém o ato próprio do homem, como tal, não é de ordem vegetativa ou sensitiva, e sim de ordem intelectual (conhecimento e apetite racional). Além de que o próprio ato da inteligência é tanto mais perfeito quanto mais inteligível é seu objeto. *Ora, o objeto mais perfeito e mais inteligíveis que a inteligência humana possa possuir é Deus.* A contemplação de Deus é pois, necessàriamente, também dêste ponto-de-vista, o fim último do homem. [24]

51 2. **Condição suficiente da felicidade.** Agora sabemos que só Deus é o sumo bem do homem e que, portanto, o último fim dêste não pode consistir senão no conhecimento e no amor de Deus. De que conhecimento, porém, se trata? ARISTÓTELES fala de uma contemplação de Deus como primeira causa do devenir universal, [25] sem se atrever a afirmar que êste conhecimento racional baste para dar ao homem a felicidade perfeita. [26] Há, pois, aqui um problema que equivale a saber se, de fato, pode o homem ser perfeitamente feliz, isto é se as condições absolutas de sua felicidade são efetivamente realizáveis.

a) *Fim último natural.* Se nos colocarmos do ponto-de-vista puramente abstrato e hipotético de uma natureza humana pura *(22)*, a felicidade e o bem perfeito do homem realizar-se-iam pelo conhecimento mais perfeito de Deus que se possa conseguir mediante a *razão discursiva,* porque, naturalmente, o homem não é uma inteligência intuitiva, e sim uma razão que se desenvolve à sombra da inteligência *(III, 155-157).* Êste conhecimento, do qual podemos formar uma idéia pela própria atividade da nossa razão aplica-

---

[24] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.*, I, c. VII, 1098 a, 15-21. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, III, c. XXV.

[25] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, X, c. VIII: "Eis, porém, aqui com que nos convencermos de que a felicidade perfeita é uma espécie de atividade puramente contemplativa (...). Se se priva um ser vivo da faculdade de agir e, mais ainda, de criar ou de produzir, que é que lhe resta senão a pura contemplação? De sorte que a atividade de Deus, tão eminente pela felicidade que a acompanha, não poderia ser senão uma energia puramente contemplativa; e, por conseguinte, entre as faculdades humanas, a que mais semelhança tem com essa é também a fonte da felicidade mais perfeita (...). Por conseguinte, a felicidade estende-se ou aumenta em proporção da faculdade contemplativa e, quanto mais é ela possuída em grau eminente, tanto mais também se é feliz, não por acidente, senão pelo próprio fato da contemplação, por ser ela de grande valor, tanto que se poderia dizer que a felicidade é uma espécie de contemplação".

[26] Cf. ARISTÓTELES, *Ibid.*, c. X.

da a conhecer Deus por suas próprias luzes, seria (na outra vida) o conhecimento que adquirimos de Deus, como causa primeira e fim universal, pela analogia das criaturas aperfeiçoada e mais contemplativa, sem jamais ultrapassarmos, no entanto, o nível da analogia, nem por conseguinte atingirmos, e nem sequer pretendermos atingir a pura essência de Deus, tal como ela é em si mesma.[27]

Não se deve confundir o desejo de conhecer a Causa primeira em si mesma com o desejo da visão beatífica. Certo é que êstes dois desejos são *materialmente idênticos*, mas são *formalmente distintos*. De feito, o desejo de conhecer a primeira Causa em si mesma deixa completamente indeterminada a *maneira* como se pode realizar tal conhecimento, ao passo que o desejo da visão beatífica implica a fé em Deus, que revela poder Êle vir a ser formalmente, por sua própria essência, o têrmo da inteligência e, assim, ser conhecido *face a face, tal como êle é em si mesmo.*

Não é possível duvidar de que o conhecimento natural de Deus, seguido de um amor ardente, que, numa natureza íntegra, houvesse consistido em amar a Deus sôbre tôdas as coisas, seja realmente princípio de uma felicidade imensa. Não obstante, é um fato que *esta felicidade não é perfeita e não satisfaz absolutamente as aspirações da alma humana.* Satisfá-las enquanto procedem de uma razão (porque, como tais, pelo conhecimento analógico de Deus, conseguem tudo o que a razão pode desejar), mas não enquanto procedem também, e mais profundamente ainda, de uma *inteligência*, aberta como tal a tôda a amplitude do ser. Com efeito, *existe na inteligência uma ambição fundamental de conhecer tôdas as coisas, ambição que, seguida até o fim, levaria o homem a desejar conhecer a Causa primeira, não só por seus efeitos e por*

[27] Cf. *Contra Gent.*, III, onde SANTO TOMÁS estabelece (c. XLVIII) que, suposto o estado de natureza pura, a felicidade que o homem poderia esperar obter depois desta vida acharia seu têrmo no conhecimento de Deus segundo o modo das "substâncias separadas" (cf. *ibid.*, c. XCVI-CI), isto é, as almas conheceriam a Deus não mais por intermédio do sensível, senão por suas próprias essências e de maneira perfeitamente intuitiva. Porém êste conhecimento, acrescenta SANTO TOMÁS (c. XLIX), não seria o conhecimento de Deus tal como Êle é em si mesmo e, por conseguinte (c. L), não poderia bastar (por mais perfeito que fôsse em sua ordem, puramente natural) para aplacar o desejo de conhecer a Deus em sua essência: *"Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere; multi igitur magis substantiae separatas hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta eorum desiderium quietatur".*

analogia com êstes, senão também como ela é em si mesma. Êste desejo, que deriva da própria natureza da inteligência, não pode ser, no homem, fora da Revolução, senão espontâneo, irreflexivo e instintivo e a reflexão só pode aparecer como condicional e ineficaz, pôsto que seja natural ("quisera, se isso fôsse possível!..."), porque evidentemente ultrapassa as possibilidades reais da natureza racional deixada a si mesma.[28]

b) *O fim sobrenatural.* Pela Revelação cristã sabemos que êsse desejo condicional, e por si mesmo ineficaz, da inteligência, de ver a Deus tal como Êle é em si mesmo, tornou-se incondicional quando a graça o completou por um desejo sobrenatural. *Igualmente sabemos que a beatitude absoluta pode ser conseguida pelo homem, e que ela consistirá essencialmente na visão intuitiva de Deus,* pela qual a alma, cuja inteligência terá sido confortada pela luz da glória, contemplará face a face a essência de Deus e, assim, participará da vida das três pessoas divinas.

A felicidade natural não é, pois, para o homem, mais do que uma felicidade teórica e fictícia. No estado de natureza pura, teria ela consistido no conhecimento racional de Deus.[29] *No estado sobrenatural, que é de fato o de tôda a humanidade, a felicidade puramente natural não existe,* ou, mais exatamente, o fim último natural do homem não está realmente abolido, mas sim superabundantemente realizado pelo fim sobrenatural. De maneira que êste pode considerar-se como a manifestação mais generosa da bondade divina (por ser absolutamente gratuita), mas também como o *acabamento supremo da natureza humana,* acima de tudo o que o homem podia reclamar ou, mesmo, obscura e ineficazmente desejar.[30]

---

[28] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, III, c. LIII: "*Virtus intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati: quod ex distantia visorum patet. Oportet autem quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicujus novae dispositionis adeptionem*".

[29] Neste estado, o desejo natural (condicional e ineficaz) de ver a Causa primeira em si mesma seria frustrado, ou, pelo menos, não seria satisfeito senão sob um modo extremamente inferior. Mas, observa SANTO TOMÁS, o princípio de finalidade ficaria salvo, porque de modo algum exige que todo desejo condicional seja realizado.

[30] SANTO TOMÁS, Ia, q. 12, art. 1 e 4; Ia IIae, q. 3, art. 8 q. 5, art. 1 e 5; IIa IIae, q. 2, art. 3; *De Veritate*, q. 8, art. 1-3; *Contra Gent*, III, c. XLVIII, L-LII, LVII, LXII; *In Boeth. de Trinit.*, q. 6, art. 4, ad. 5; *Compend. theol.*, c. CIV-CVI.

53 3. **A felicidade terrena.** Se a felicidade perfeita não pode ser conseguida neste mundo, já que, dadas as condições carnais que limitam o exercício da nossa inteligência, só podemos conhecer Deus, por analogia com as coisas sensíveis, é necessário *um fim último, que consistirá em preparar do melhor modo possível a alma humana para a contemplação de Deus.* Esta preparação far-se-á por meio de múltiplas finalidades da existência terrena, e concorrerá para a aquisição da virtude.

a) *Finalidades múltiplas.* É evidente que a vida humana encerra tôda uma hierarquia de fins múltiplos e variados, que derivam das condições concretas em que se exerce a atividade do homem. Os sêres, com efeitos, ordenam-se para seu fim último através de seus fins próximos. *Na vida concreta dos homens encontraremos uma* infinita variedade de finalidades particulares, que de certo modo diversificam o fim último e que, quanto à sua matéria, modificarão imensamente as diferentes *carreiras humanas, ordenando-as tôdas* (ao menos de direito) *ao mesmo fim último,* terreno e supraterreno. O que importa, com efeito, é que sempre fique a salvo, ao menos virtual e implìcitamente, conforme já o notamos *(32),* a relação obrigatória ao fim último absoluto.[31]

54 b) *A reta vontade e a virtude.* Destarte, quaisquer que sejam materialmente as diversas finalidades da existência humana, devem tôdas estar enformadas pela reta vontade, que lhes confere sua orientação para o sumo bem. Por isto diremos que, *se a perfeição e o fim últimos de nossa natureza consistem na contemplação de Deus após a vida terrena, o fim e a felicidade desta mesma vida só podem consistir no amor de Deus e na aquisição da virtude,* que geram a alegria da boa consciência. Trata-se, com efeito, para nós, de *tender* para um objeto que ainda não possuímos e, por isto, a perfeição aqui neste mundo consistirá menos em conhecer a Deus (dada a imperfeição dêste conhecimento) do que em nos pormos em estado de conhecê-lo depois da morte, tão perfeitamente quanto possível. E a êste estado chegamos pela virtude.

Quanto aos *outros bens finitos* (materiais, corporais, espirituais), destinam-se a ajudar o homem a cumprir do melhor modo possível sua existência na terra, isto é, servem

---

[31] Cf. SANTO TOMÁS, II *Sent.*, dist. 38, q. 1, art. 1: *"Sic ergo dicendum est quod sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scilicet Deus, ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scilicet Deus. Nihilominus tamen sunt alli fines proximi et si secundum illos fines servetur debita relatio in finem ultimum erit recta voluntas, se autem non, erit perversa".*

para ajudá-lo a adquirir e praticar a virtude. São, pois, *desejáveis e úteis à felicidade terrena na medida em que*, mediante a virtude que condicionam e à qual servem, *estiverem ordenados ao sumo bem e ao fim último do homem*, que é contemplar a Deus. [32]

55 Uma dificuldade subsiste relativamente à possibilidade, para o homem, de realizar a perfeição de sua natureza e de obter a perfeita felicidade. Dissemos que esta perfeição e esta felicidade estão *para além da vida terrena*. E nisto está precisamente a dificuldade. Porque podemos perguntar-nos se a alma, separada do corpo, com o qual entretanto se acha destinada a estar unida substancialmente (*II, 637*), ainda será capaz de uma felicidade perfeita. Se é certo que existe a beatitude, deve esta ser do *homem*, e não sòmente da *alma*, que não é todo o homem.

Para esta dificuldade poder-se-ia achar uma solução nas seguintes observações. Em primeiro lugar, a verdadeira perfeição da alma e sua verdadeira beatitude é de natureza intelectual, e não enquanto é ela forma natural do corpo. De modo que a alma separada conservará a perfeição da natureza segundo a qual lhe é devida a beatitude, pôsto que já não possua a perfeição natural que lhe convém como forma do corpo (SANTO TOMÁS, Ia IIae, q.4, a.5, ad lm). Por outra parte, as potências vegetativa e sensitiva não são mais que instrumentos da alma racional, e, como tais, não têm outro fim senão o da própria alma. Finalmente, é verdade que, embora seja forma do corpo, a alma não exige estar unida a um corpo senão para realizar, mediante os órgãos corporais, a plenitude de suas funções racionais. Na medida, pois, em que esta plenitude fôsse conseguida sem o corpo, a união com êste deixaria de ser absolutamente necessária.

Sem embargo, a ressurreição dos corpos (que é objeto de fé, e cuja necessidade não pode ser provada de maneira absoluta só pela razão natural) apareceria, mesmo na perspectiva da natureza pura, como conforme, ao mesmo tempo, às aspirações da alma e à bondade divina (Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.*, IV, c. LXXIX).

§ 3. TEORIAS MORAIS

56 Para completarmos nossa explanação, será conveniente expormos e julgarmos brevemente as principais concepções da vida moral que têm sido propostas ao longo da história, de um

---

[32] Era essa justamente a solução que o próprio ARISTÓTELES (*Eth. Nic.*, X) dava ao problema da felicidade terrena. Mas, como o observa SANTO TOMÁS (*Contra Gent.*, III, c. LXVIII), ARISTÓTELES não pensava numa vida supraterrena e, por esta razão, não chegava a consignar ao homem uma felicidade perfeita.

ponto-de-vista diferente que orienta o estudo que vimos de fazer.[33]

Em três categorias podem-se dividir essas teorias morais, conforme a maneira pela qual concebem o bem supremo do homem e, portanto, a regra de moralidade. Umas (*teorias hedionistas*) põem o sumo bem no prazer; outras (*teorias voluntaristas*), na cultura e no progresso dos sentimentos desinteressados e das inclinações sociais; terceiras, enfim (*teorias racionais*), fazem-no consistir na obediência ao dever conhecido pela razão.

Para designar estas três categorias de morais, empregam-se geralmente as expressões: teorias utilitárias, teorias sentimentais e teorias racionais. As duas primeiras parecem, porém, mal escolhidas. Com efeito, o utilitarismo não especifica o primeiro grupo em sua totalidade, mas sòmente as morais de BENTHAM e de STUART MILL. Em compensação, tôdas as teorias dêste grupo admitem em comum que o prazer é o sumo bem; umas e outras são, portanto, essencialmente hedonistas (ἡδονη, prazer). As teorias do segundo grupo apelam para os sentimentos. Mas isto não basta para distingui-las das teorias hedonistas, que também tomam por critério um sentimento, a saber: o sentimento do prazer. Na realidade, as teorias do segundo grupo apóiam-se nas tendências superiores da vontade, onde pretendem encontrar a lei da atividade moral, independentemente de tôda intervenção da razão; são, pois, pròpriamente voluntaristas.

A. Teorias hedonistas

57 1. **Princípio das teorias hedonistas.** O caráter comum das teorias hedonistas consiste em pôr o supremo bem do homem *no gôzo* ou *no prazer* e, por conseguinte, em fazer do prazer o critério do bem e do mal: *é bom o que me traz prazer; é mau o que me impede o prazer e o que me faz sofrer.*

2. **Diversas teorias hedonistas.** As teorias hedonistas diferenciam-se entre si conforme a maneira como julgam que se há-de buscar o prazer. Sob êste ponto-de-vista, poderíamos distinguir quatro tipos doutrinais: o hedonismo puro, o epicurismo, o utilitarismo e o evolucionismo.

a) *Hedonismo.* Dá-se êste nome à teoria do prazer em seu estado puro. Defendida por GÓRGIAS e ARISTIDES DE CIRENE, ensina que se deve gozar o prazer cada vez que êle se põe ao nosso alcance. Não mais se recobra um prazer perdido. A regra é, pois, o *gôzo imediato.*

---

[33] Cf. OTTO DITTRICH, *Geschichte der Ethik,* Leipzig, 1926.

b) *Epicurismo.* EPICURO repudia êste sistema de gôzo imediato e ensina que, *no interêsse do próprio gôzo, se deve escolher entre os prazeres,* de conformidade com as seguintes regras: aceitar os prazeres que não são seguidos de nenhuma pena; os que não podem privar-nos de um prazer maior, preferindo os prazeres tranqüilos aos violentos; e, finalmente, evitar tôda procura de prazeres artificiais. Numa palavra, EPICURO tem em mira realizar mais um estado de tranqüilidade (ataraxia) do que uma atividade de prazer.

EPICURO, que adota o atomismo de DEMÓCRITO, é decididamente *materialista.* A alma é matéria infinitamente sutil, porém da mesma natureza que o resto do mundo. Morre com o corpo. Só existe, pois, o prazer sensível, e a vida mais feliz será a que encerrar a maior soma possível de prazeres. Todavia, as regras da hierarquia dos prazeres levam EPICURO a propor uma moral das mais austeras, que supõe a prática da coragem, da temperança, da justiça e de tôdas as demais virtudes, não por si mesmas, mas como meios de chegar a êsse *estado de tranqüilidade ou indiferença,* que é, para EPICURO, o grau mais elevado da felicidade (LANGE, *Histoire du matérialisme,* Trad. fr., Paris, 1910, págs. 84-150).

c) *Utilitarismo.* Seus principais representantes são, no século XIX, BENTHAM e STUART MILL. A idéia de BENTHAM é dar um caráter científico ao epicurismo e, ao mesmo tempo, torná-lo menos austero. O fim, diz êle, é obter a maior soma possível de prazeres. Mas, para consegui-lo, cumpre fixar uma espécie de *aritmética dos prazeres,* que permite eleger entre êstes os que são superiores por sua intensidade, certeza, proximidade, duração, pureza, extensão e fecundidade. A esta teoria deu-se o nome de *moral do interêsse pessoal* (Cf. BENTHAM, Teoria das penas e das recompensas, Londres, 1911).

STUART MILL adota a teoria de BENTHAM, mas acrescentando que *é preciso ter em conta não só a quantidade do prazer, mas também sua qualidade,* e que, *quando houver conflito entre o interêsse geral e o interêsse particular, deverá êste último ser sempre sacrificado.* Daí o nome de *moral do interêsse geral* dado a esta teoria (STUART MILL, *Utilitarism,* Londres, 1861; trad. fr., Paris, 1883).

58 d) *Evolucionismo.* H. SPENCER é de opinião que a teoria evolucionista pode proporcionar uma base à moral, fazendo ver como os sentimentos altruístas nascem dos sentimentos egoístas. Com efeito, os costumes humanos, com as virtudes que os distinguem, formam parte integrante da história natural; *a moral não é mais que uma aplicação da biologia.* Oriunda da animalidade pura, a humanidade ter-se-ia gra-

dualmente elevado até à razão e a tôdas as virtudes sociais: o altruísmo, em suas formas as mais elevadas, teria saído fatalmente do egoísmo primitivo.

O egoísmo, pensa SPENCER, avantaja-se absolutamente ao altruísmo, porque "o indivíduo gravita em tôrno de si mesmo". A prova disto está na luta universal pela existência e na tendência ardente para o prazer, bem supremo do ser sensível.[34] Sem embargo, o altruísmo é quase contemporâneo do egoismo: SPENCER encontra manifestações dessa tendência nos protozoários, que se sacrificam pelos filhos, nas aves, cuja abnegação familiar não é menos admirável, etc. Equivale isto a dizer que não se deve separar a moralidade humana dos costumes dos animais: ambos os reinos, animal e humano, são contínuos, no duplo ponto-de-vista da inteligência e da conduta. Assim como devemos buscar as origens da razão nas sensações puras, assim também há que buscar a origem e a explicação da moralidade humana nos costumes dos animais. A única diferença está em que, *no homem, o altruísmo torna-se consciente e estende-se da família* (virtudes domésticas) *à sociedade* (virtudes sociais *e à humanidade inteira* (filantropia e caridade). Seu progresso indica-nos o caminho por onde devemos buscar a perfeição e situar o dever.[35]

59 3. **Discussão.** Nenhuma dessas teorias pode apresentar-se como verdadeira moral. Devemos observar, em primeiro lugar, que *a regra do prazer não tem valor moral.* Com efeito, *o prazer* imediato ou diferido, *não pode apresentar-se como obrigatório*: o prazer solicita as inclinações, mas não se impõe à razão como a lei suprema de nossa atividade. Por outra parte, embora sàbiamente dosados, *os prazeres não trazem a felicidade.* Pelo contrário, são fonte de inquietação, porque, finitos em si mesmos e em sua duração, deixam mais uma sensação de vazio do que um sentimento de plenitude. Ademais, como insiste PLATÃO no *Filebo, os prazeres convertem-se em seus contrários*: o prazer, com efeito, tende a um estado de exasperação, ou se converte em dor. Enfim, *se o prazer é a regra suprema, todos os crimes estão justificados,* pelo fato de terem servido para proporcionar prazer aos seus autores; e o sacrifício da tranqüilidade, da fortuna, da saúde e da vida pelo bem do próximo vem a ser a maior tolice. Seguramente, os hedonistas, especialmente EPICURO e os utilitaristas, repe-

---

[34] Cf. H. SPENCER, *Les Bases de la Morale évolutionniste*, III: "O que é bom (...) confunde-se universalmente com o que proporciona o prazer".

[35] A exposição mais completa da moral de SPENCER acha-se nos *Princípios de Moral* (1879-1893). A obra de M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction,* Paris, 1888, é de inspiração spenceriana.

lem estas conseqüências. Mas, precisamente, o maior perígo de suas doutrinas está no fato de as dissimularem elas muito bem.

A idéia de prazer só é clara e simples quando a tomamos em sua generalidade abstrata. Concretamente, envolve ela um caos de tendências acidentais, que variam segundo os caracteres e os gostos individuais, a situação, o humor do momento, e conforme o grau de desenvolvimento mental. É impossível dar um prazer determinado como princípio prático universal. Não se pode, tampouco, propor como regra "que cada um obre, em cada momento, de tal modo que se proporcione o maior prazer possível", porque isto equivaleria a renunciar de tal maneira à razão, que os mais decididos hedonistas recuaram ante semelhante princípio de ação. Por isto, HEGESIAS DE CIRENE concluiu que, do ponto-de-vista do prazer, a vida não vale a pena de ser vivida, porque o desejo do prazer ou fica frustrado, ou então, se consegue seu objeto, é decepcionante e doloroso. Se não é possível conseguir o verdadeiro prazer, cumpre desvencilhar-se do esfôrço, diz HEGESIAS, e, para isso, libertar-se da vida. *A dialética do prazer é, pois, uma dialética da morte.*

60 a) *Crítica do Epicurismo.* As regras de discernimento dos prazeres propostas por EPICURO e por BENTHAM não corrigem a fundo o hedonismo, já que mantêm a soberania do prazer. *O método que estas teorias preconizam não encerra nenhuma fôrça obrigatória*: trata-se de receitas para gozar melhor, e que não permitem condenar aquêle que preferisse gozar imediatamente de todos os prazeres que se lhe apresentam.

Quanto ao utilitarismo de BENTHAM, forçoso é exprobrar-lhe também que a aritmética dos prazeres exigiria uma contabilidade demasiado complicada. *A procura do prazer suprimiria o prazer!* E como apreciar em algarismos o que é essencialmente qualidade?

b) *Crítica da teoria do interêsse geral.* A teoria de STUART MILL não é mais coerente do que as precedentes teorias morais. Exige que se tenha em conta a qualidade dos prazeres: porém *como apreciar esta qualidade sem um princípio moral distinto do prazer?* Afirma também o primado do interêsse geral: mas com que direito? *Se o prazer é a regra suprema, por que então deverei sacrificar meu prazer a bem da sociedade?* Não se vê por quê.

Impossível é, pois, tomar o prazer, seja qual fôr a forma sob que se apresente, como regra de vida. O prazer não é o bem, e deve êle próprio ser julgado segundo um princípio superior que seja um princípio moral.

61 c) *Crítica do evolucionismo*. A moral evolucionista carece de fim, de lei e de sanção suficiente. Carece de fim, porque *o prazer não pode ser um fim último*: a teoria de SPENCER esbarra imediatamente em tôdas as dificuldades com que topam as morais hedonistas. É certo que SPENCER subordina a humanidade presente ao advento da humanidade futura, ideal e perfeita. Mas, sem contar que esta humanidade é uma quimera, não é mui razoável nem mui coerente exigir, de sêres cuja lei fundamental é *o prazer, que se sacrifiquem por sêres futuros que êles não hão-de conhecer*, e dos quais nada têm que esperar em retribuição de seu sacrifício. Em todo caso, nada pode *obrigar* a atual humanidade a êste sacrifício. Se o interêsse e o prazer devem servir de critérios do bem e do mal, cada qual procura seu interêsse e encontra seu prazer onde melhor lhe convém. Destituída de obrigação, *esta moral também não tem sanção*, porque, para sentir um remorso, é preciso ter a sensação de haver violado uma lei moral; porém, se não há outra lei a não ser a do prazer e do interêsse, *a consciência é anulada*, e as sanções da sociedade só têm, quando muito, um valor penal.

Enfim, a crítica mais geral que se pode opor à própria noção de moral evolucionista é que, *se a evolução é um fato necessário, isto é, uma lei da natureza, então nada tem que ver com uma norma moral*, porque não é nem uma norma de conduta, por ser algo fatal, nem tampouco uma norma moral, por não necessitar de nenhuma justificação exterior a si mesma, nem referência alguma a um bem objetivo que lhe seja superior. A expressão "moral evolucionista" parece, pois, contraditória em seus próprios têrmos.

B. Teorias voluntaristas

62 1. **Princípio das teorias voluntaristas.** Assim são chamadas estas teorias por pedirem aos sentimentos, sobretudo aos *sentimentos desinteressados ou altruístas*, a regra da moralidade. Diferem das teorias utilitárias nisto: em que, para elas, não se trata de proceder a um cálculo qualquer do interêsse ou do prazer, senão só de *obedecer aos sentimentos desinteressados* que levam o homem a se sacrificar por seu próximo e a trabalhar pelo bem comum da sociedade e da humanidade.

2. Principais teorias voluntaristas

a) *Moral do dever.* Geralmente, classifica-se a Moral de KANT entre as teorias racionais. Mas isto não se justifica lá muito, já que KANT crê que o princípio da Moral consiste na obediência a um dever (imperativo categórico), que a ra-

zão não só justifica, como também nem sequer trata de fazê-lo sem transformá-lo em imperativo hipotético, isto é, sem destruí-lo. Esta moral é, pois, nìtidamente de tipo voluntarista. *O bem, tal como ela o concebe, não é uma coisa objetiva, racionalmente determinável, mas pura e simplesmente a vontade de obedecer ao dever por ser o dever,* sem que seja possível saber por que é o dever. Êste é objeto de fé.[36]

b) *Moral da benevolência.* No entender de HUTCHSON, só o sentimento é capaz de nos fazer conhecer o dever, porque a vida moral é feita de matizes que só o sentimento pode captar. É êle que inspira os juízos de aprovação ou de reprovação que formulamos sôbre as pessoas e as coisas, em virtude de uma regra de benevolência, que é a sua lei essencial. Por isso, a verdadeira bondade moral resultará *necessàriamente, para nós, da obediência a esta inclinação desinteressada,* que a nós se manifesta mediante o *sentido moral.* Ademais, por ela encontraremos a verdadeira felicidade, que acompanha sempre a prática da benevolência para com os nossos semelhantes (Cf. HUTCHSON, *System of moral philosophy,* Londres, 1755).

c) *Moral da simpatia.* ADAM SMITH não acredita que o recurso a um *puro sentimento* possa oferecer uma base à Moral. O sentimento de humanidade, isto é, a benevolência ou a *simpatia,* só por si ainda está demasiado próximo do contágio emocional dos animais. Trata-se de um impulso irreflexivo e parcial, estreito e limitado. Para que se torne eficaz, é necessário, diz A. SMITH, que seja *ao mesmo tempo* racionalizado, retificado e canalizado, isto é, *forçado por alguma lei de justiça e de reciprocidade que proceda da própria razão e que faça da simpatia natural um dever.* Assim compreendida, a simpatia é, de fato, tôda a Moral, que consistirá, portanto, em *trabalhar para desenvolver em si a simpatia desinteressada que nos faz gozar com a felicidade dos outros,* favorecendo-a e compartilhando-a, e que nos incita a agir de maneira que mereçamos sempre da parte de nossos semelhantes a simpatia mais pura e universal (SMITH, *Théorie des sentiments moraux,* trad. fr. Paris, 1830).

63 d) *Moral da Humanidade.* A. COMTE assinala como objeto da sociologia dinâmica *(I, 251)* o estabelecer as leis do progresso da sociedade. Estas leis, que definem o sentido da evolução, são as seguintes: *lei do progresso intelectual* ou lei dos três estados *(I, 148); lei do progresso da atividade*: as atividades pacíficas e industriais suplantam, pouco a pouco, as atividades de guerra e de conquista; *lei do progresso afetivo,*

[36] Cf. J. VIALATOUX, *La Morale de Kant,* Paris, 1958.

em virtude da qual os dois sentimentos naturais do homem, egoísmo e altruísmo, se desenvolvem de tal modo, que o altruísmo, mais fraco a princípio, acaba dominando completamente o egoísmo.

O progresso afetivo, favorecido, por sua vez, pelo progresso intelectual e pelo progresso da atividade humana, do qual é solidário, constitui a *lei fundamental da moral*, e tende a *substituir a noção do dever pela noção do direito*, que de per si é anárquica enquanto ergue o indivíduo contra a espécie. Destarte, tôda a moral e todo o dever poderiam definir-se como sendo a obediência "à tendência natural para subordinar a satisfação dos apetites pessoais ao bem da espécie inteira, segundo a lei de predomínio dos sentimentos altruístas". O lema desta moral será: "Viver para os outros".

e) *Moral da solidariedade.* De conformidade com esta concepção, os membros da sociedade estão de tal maneira unidos entre si pela comunidade de interêsses e de origens, que devem ser considerados como co-herdeiros das gerações precedentes e cooperadores de uma mesma obra, chamados a participar das mesmas vantagens e das mesmas dívidas. Há entre êles um *quase-contrato* natural, do qual devem as leis positivas traduzir e impor as obrigações. Daí derivam, com efeito, todos os nossos deveres: os nossos *deveres individuais*, porque, para darmos aos outros tudo o que êles nos dão, devemos trabalhar para aumentarmos o nosso valor pessoal; e também nossos *deveres sociais*, e êstes de maneira especial, porque temos uma imensa dívida para com a família, a sociedade e o Estado, tendo, por conseguinte, nossos deveres para com os grupos sociais importância e gravidade particulares. (Cf. L. BOURGEOIS, *La Solidarité*, Paris, 1879).

f) *Moral da compaixão.* É a teoria de SCHOPENHAUER. O mundo é mau, diz êle, porque tende para um têrmo ilusório, esfôrço vão, querer frustrado e, em fim de contas, pena e dor. *O ideal será pois, matarmos em nós todo querer e todo desejo*, fontes de sofrimento, e, conseguintemente, renunciarmos ao egoísmo mediante uma compaixão universal e profunda, que nos inspirará a justiça e a caridade para com todos.

g) *Moral da honra.* A honra, tal como a concebe a sociedade e a exige a consciência, não pode ser um princípio moral? Assim o creram certos moralistas (VIGNY). Não fazer coisa alguma contra a honra: não seria esta uma regra sempre aplicável, e susceptível de levar até ao heroísmo a conduta humana?

64 3. **Discussão.** A objeção geral que se faz a todos êsses sistemas voluntaristas é que, se *o sentimento* tem sua utilidade

em moral, pela ajuda que presta na ação, *não pode entretanto servir de regra da moralidade*. Efetivamente, deixado a si só, o sentimento é cego, caprichoso e variável. Por outra parte, *não é capaz de proporcionar uma regra moral obrigatória*, nem muito menos universal. Estas observações aplicam-se especialmente à moral da benevolência (HUTCHSON).

A moral da simpatia, de ADAM SMITH, exige outras observações. A. SMITH viu muito bem as insuficiências do sentimento puro. Porém, ao dizer que se trata, e isto basta, de *racionalizá-lo*, lança mão, pôsto que diga o contrário, de um critério moral exterior ao sentimento, sem ser capaz de justificar êste recurso num contexto em que o sentimento conserve sempre a primazia. É verdade que a razão não pode excluir o sentimento, nem o sentimento excluir a razão, e que ambos devem andar sempre em harmonia. Tudo, porém, está em saber qual dêstes dois elementos indissolúveis é o essencial. Eis o ponto em que a concepção de A. SMITH, apesar de vigorosa, fica sendo fundamentalmente ambígua.

Quanto às críticas particulares que é de mister fazer às outras teorias voluntaristas, podemos brevemente resumi-las da seguinte maneira. No que respeita a *moral de Kant*, que mais adiante teremos de discutir sob o ponto-de-vista da obrigação moral, o que aqui devemos dizer reduz-se a observar que o *sentimento de um dever sem conteúdo e puramente formal é uma quimera*. Todo dever acha-se *objetivamente* determinado segundo uma ordem de moralidade à qual a vontade se reconhece submetida, e que é conhecida pela razão.

A moral de A. Comte depende do panteísmo materialista dêste filósofo, e vale o que vale esta doutrina. Esta se funda numa *falsa noção das relações entre o indivíduo e a sociedade*, noção que leva COMTE a uma paradoxal negação do valor do indivíduo. Na realidade, a sociedade não é um fim último, mas apenas um meio para conseguir o maior bem da pessoa humana.

O solidarismo está conforme com isto, e com razão insiste na interdependência dos membros da sociedade. Mas o seu êrro está em pretender derivar do fato desta solidariedade todo o direito e tôda a moral. Por uma parte, com efeito, *a solidariedade é um fato social, porém não um fato moral*, porquanto, se há solidariedade no bem, também há solidariedade no mal. Por outra parte, *é impossível reduzir todos os deveres da moral a deveres sociais*. Porque é um ser moral é que o homem entra na sociedade e nela encontra deveres a cumprir e direitos a exercer. É, pois, a ética que, de envolta com a consciência individual, funda a moral social e o direito.

Na base da *moral da compaixão* há uma "metafísica do mundo como vontade", a qual é das mais discutíveis. De resto, é evidente que SCHOPENHAUER se contradiz ao proclamar a compaixão universal: *se o mal é a personalidade, por que favorecê-la nos outros pela compaixão?*

A honra, enfim, não parece mais eficaz do que a compaixão para servir de fundamento à moral. *A estima dos outros* é um critério caprichoso, incompleto, freqüentemente errôneo, e só afeta os atos externos. Quanto à *honra perante a própria consciência,* ou esta honra se regula pela lei moral, e então esta é que é a suprema regra da moralidade, [37] ou é só um princípio vago, incapaz de servir de critério moral.

Em definitivo, tôdas essas teorias não passam de *pseudomorais.* Nenhuma é capaz de proporcionar um princípio preciso, eficaz e universal de conduta moral.

C. Teorias racionais

65 **1. Princípio das teorias racionais.** Sob o nome de teorias racionais agrupam-se tôdas as doutrinas que põem o sumo bem na *perfeição de nossa natureza racional,* e que portanto pedem à razão que sirva de regra de moralidade.

Êste princípio, comum às teorias racionais, por sua vez pode ser entendido de maneiras mui diferentes. Certas doutrinas, como a de ARISTÓTELES, insistem sobretudo na felicidade que nos é trazida pela atividade especulativa da razão. Daí o nome de *eudemonismo racional* dado a esta doutrina. A felicidade, diz ARISTÓTELES, deve resultar para nós do progresso e da perfeição da atividade mais nobre de nossa natureza, isto é, do exercício da inteligência, em sua forma a mais elevada, a saber: a contemplação da verdade; e do objeto mais inteligível, que é Deus. Necessàriamente, a felicidade seguir-se-á a esta atividade contemplativa, como à juventude sua flor. [38]

Outras teorias, *de inspiração estóica,* põem o bem supremo do homem na *perfeita submissão à ordem universal,* que é uma Razão objetiva que se manifesta em e por nossa razão individual. O princípio desta moral será "viver conforme a natureza".

Enfim, diversas doutrinas modernas, que ordinàriamente são chamadas *morais independentes* (a saber: independentes da metafísica, ou também *morais racionalistas*), sustentam

---

[37] Tôda pessoa de honra, diz MONTAIGNE (*Essais*, ed. Villay, t. II, pág. 407) prefere perder sua honra a perder sua consciência".

[38] Sôbre a Moral de ARISTÓTELES, cf. R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, 2 vols., Paris-Louvain, 1958-1959.

que *a ordem moral nos é revelada e imposta pela razão humana* como sendo o ideal e a perfeição de nossa natureza, e que não há por que ir mais longe ou mais alto para explicar o dever, que assim nos é revelado pelo progresso simultâneo da ciência e da filosofia.

66 2. **Observações.** Tanto o princípio da moral estóica como o das morais racionais afirmam que se deve *viver conforme a natureza,* cumprindo-nos, para tanto, *obedecer à lei da razão.* Evidentemente, tal princípio não pode deixar de ser aprovado, pois já vimos que êle exprime um dos aspectos essenciais da ordem moral. Tudo está, porém, em saber se êle se basta a si mesmo e se, para ter sentido pleno e tôda a sua fôrça obrigatória, não exige ser *referido a Deus, autor da natureza e legislador universal.* Êste ponto temos que examiná-lo mais adiante, quando estudarmos o fundamento da obrigação moral.

Quanto à doutrina de ARISTÓTELES, o eudemonismo racional constitui, sem dúvida, uma moral de inspiração elevada. Há nela, todavia, um tríplice defeito, que deriva sobretudo da ausência da noção de criação no sistema aristotélico *(III, 31; 433)*. Por um lado, com efeito, ARISTÓTELES não chega a dar à lei moral uma fôrça realmente obrigatória: apresenta-a mais como um *conselho da sabedoria* do que como dever, no sentido estrito da palavra. Por outro lado, esta moral propõe um ideal só *acessível a um pequeno número de privilegiados,* porque mui poucos são os homens capazes de elevar-se até essa serena e ditosa contemplação da verdade que a filosofia promete. Ademais disto, só é isso possível por uns poucos instantes. ARISTÓTELES, finalmente, *parece conceber o sumo bem de maneira demasiado subjetiva,* pois só define a felicidade como o estado de gôzo perfeito. Não há dúvida de que se trata de um gôzo espiritual, a que SANTO AGOSTINHO chamará mais tarde *gaudium de veritate.* Mas, como o próprio ARISTÓTELES assinala *(Ética a Nic.,* X, cap. X), não podemos negar que é frágil e de pouca duração o gôzo que a atividade *raciocinante* do espírito proporciona e, sobretudo, que a verdade, na perspectiva aristotélica, não passa de um *meio* para a felicidade, que, assim, em sua forma subjetiva vem a ser o verdadeiro fim da atividade humana. [39]

[39] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles,* III, c. XLVIII: "*Quia vero Aristoteles vidid quod non est alia cognitio hominis in hac vita, quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia, a quibus augustiis liberabimur, si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente*".

67 3. **Moral tomista.** O tipo mais perfeito e coerente de uma moral racional podemos encontrá-lo na doutrina de SANTO TOMÁS, o qual, valendo-se das luzes devidas à revelação cristã, corrige e completa ARISTÓTELES, substituindo o simples eudemonismo dêste último por um finalismo subjetivo, e propõe uma Moral que dá satisfação a tôdas as justas exigências das outras teorias morais.

a) *Finalismo objetivo da moral tomista.* O eudemonismo racional acha-se profundamente transformado nos três pontos que assinalamos. SANTO TOMÁS faz ver, com efeito, que *o bem moral é obrigatório,* por exprimir uma ordem de direito querida por Deus, criador e legislador de nossa natureza; que *a perfeição e a felicidade devem ser acessíveis a todos* e, se pretendem ser completas, requerem a imortalidade da alma e as sanções da vida futura; e que *a perfeição humana consiste em aproximar-se de Deus, fim e objetivo do homem, pela prática das virtudes morais.*

b) *Caráter sintético da Moral tomista.* Um caráter nitidamente assinalado da Moral tomista está em que, sem artifício algum, senão em virtude de seus próprios princípios, ela inclui tudo o que há de justo nas diversas teorias morais. Por um lado, com efeito, ela reconhece que *a razão* tem o direito e a obrigação de determinar o dever, mas também se precata de condenar *o sentimento;* antes, pelo contrário, exige que os sentimentos, mediante os quais se manifestam as nossas tendências mais profundas, colaborem na vida moral, e que, convenientemente hierarquizados pela razão, recebem as satisfações que lhes são devidas.

Por outro lado, embora esta doutrina exclua tôda possibilidade de tomar o prazer como fim da atividade humana, ensina, todavia, que a *felicidade* é realmente o aspecto subjetivo da nossa perfeição realizada, que por isso, isto é, em dependência do bem objetivo que é Deus, fim último universal, deve realmente ser o fruto de nossa atividade moral. *O prazer,* por sua vez, entra como elemento integrante no conjunto da atividade moral, por não ser mau em si mesmo: sendo simplesmente meio, e não fim, deve subordinar-se aos fins últimos da vida moral.

Enfim, como o querem as teorias racionalistas, esta doutrina salvaguarda a *autonomia do agente moral,* ao precisar que a lei, a que êste está obrigado a obedecer, não é uma imposição arbitrária vinda de fora, mas sim a própria lei de sua natureza, tal como a criou Deus, tanto que, ao obedecer a essa lei, obedece êle à tendência profunda de sua natureza ao mesmo tempo que a Deus. Podemos, pois, dizer que esta doutrina realiza a síntese de tôdas as exigências da moralidade.

CAPÍTULO II

LEIS DA ATIVIDADE MORAL

SUMÁRIO[1]

75 Cumpre ao homem tender à perfeição de sua natureza, que é o seu fim último. Esta orientação realiza-se por meio dos atos que o homem pratica em conformidade com a regra ou lei da razão, à qual incumbe adaptar os meios aos fins. *Lei e fim identificam-se, pois, na noção comum de razão.* Porquanto, embora se possa dizer que o fim, conhecido e visado

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* Nic., V, c. V-VII; *Política,* I, c. V; III, c. II-VI. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 90-97; IIa IIae, q. 57 segs. SUAREZ, *De Legibus.* TAPARELLI D'AZEGLIO, *Essai théorique de droit naturel,* Paris, 1857, t. I. CATHREIN, *Moralphilosophie,* Freiburg i.B., 1891. TARDE, *Les transformations du droit.* VALENSIN, *Traité de Droit naturel,* t. I. O. LOTTIN, *Principes de morale,* t. II, Paris, 1947. DEPLOIGE, *Le conflit de la morale et de la sociologie,* Paris, 1923. RENARD, *Le Droit, l'Ordre et la Raison,* Paris, 1924. DUGUIT, *Traité de Droit constitutionnel,* t. I, 3.ª ed., 1927. LUCIEN-BRUN, *Une conception moderne du droit,* Paris, 1927 ("Archives de Philosophie"), t. IV, págs. 130-214. J. DABIN, *La Philosophie de l'ordre juridique positif, spécialement dans les rapports de droit privé,* Paris, 1929, págs. 1-454. LE FUR, *La théorie du droit depuis le XVIIIe siècle.* WESTERMARK, *L'origine et le developpement des idées morales,* trad. fr., Paris, 1929. SERTILLANGES, *Philosophie des Lois,* Paris, 1946. H. ROMMEN, *Le droit naturel. Histoire, Doctrine,* Paris, 1945. STRAUSS, *Droit naturel et histoire,* Paris, 1955.

pela razão, é o regulador da ação (já que tôda regra de ação se estabelece necessàriamente em função do fim a realizar), também se pode dizer que a razão é a reguladora do fim a atingir, já que a ela cabe ordenar os meios ao fim, o qual, na ordem prática, exerce a função de princípio. Assim se afirma *o primado universal da razão do domínio da atividade.* [1a] É o que vai ser-nos mostrado pelo estudo da lei, manifestação da razão prática e fundamento do direito e do dever.

ART. I. A LEI EM GERAL

76 Temos, primeiramente, que definir a lei, bem como suas propriedades e efeitos, e em seguida determinar-lhe as diferentes espécies.

§ 1. DEFINIÇÃO

1. **Regra da ordem.** Em sua acepção mais geral, a noção de lei designa a *norma* (ou causa, exemplar, *III, 303*) *a que as coisas devem conformar-se em todos os seus domínios,* domínio físico, domínio da arte, domínio dos costumes. Como tal, a lei significa, portanto, uma *ordenação da razão destinada a assegurar a realização da ordem*, isto é, seja a demanda de determinados fins, seja a adoção de meios apropriados para realizar o fim, ou então, o concêrto e a unidade dos sêres múltiplos. [2] Define-se, pois, a lei, no que tem de mais essencial e, por conseguinte de mais universal, dizendo que ela é uma *ordenação da razão,* porquanto, de uma parte, visa uma ordem a realizar, e, de outra, emite uma ordem ou mandado: em ambos os sentidos a ordem é obra da razão.

[1a] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 90, art. 1: "*Lex quedam regula est et mensura actum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ac agendo retrahitur (...). Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium humanorum actuum: rationis est enim ordinare ad finem, qui est principium primum in agendis. In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis: sicut unitas in generi numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem*".

[2] Para ROUSSEAU, ao contrário, a lei procede só da vontade. Cf. *Contrato social,* 1. II, c. VI: "Quando todo o povo legisla sôbre todo o povo, só a si mesmo considera (...). Então a matéria sôbre a qual se legisla é geral como a vontade que legisla: a êste ato é que eu chamo uma lei". J. DE MAISTRE (*Étude sur la Souveraineté,* 1. II, c. IV) observa com razão que isso a que ROUSSEAU chama *lei* é exatamente aquilo que deixa de poder trazer-lhe o nome.

Esta noção da lei como obra da razão é, com bastante freqüência, mal compreendida pelos juristas, não só por aquêles que, seguindo ROUSSEAU *(Contrato social)*, fazem a lei derivar da "vontade geral", senão mesmo pelos que admitem que a lei enuncia em juízo da razão. Afigura-se-lhes que, como a lei impõe uma obrigação, o ato de vontade é que é necessàriamente constitutivo da lei.[3] Êste ponto-de-vista é inegàvelmente o de SUAREZ (*De Legibus*, I, c. V), que julgava que a ordenação em que a lei consiste é essencialmente uma ordem da vontade, a qual, por sua vez, se conforma com a regulação racional. Cremos, no entanto, que há um equívoco nestas opiniões. Bem claro é, com efeito, que a lei não é só um ato de razão, mas também um ato de vontade; e da vontade tira *imediatamente* sua fôrça obrigatória. Porém *o ato de vontade não é mais que a exteriorização ou a manifestação de um* imperium *que é essencialmente um ato da razão, que define a ordem e os meios da ordem.* A própria obrigação, como melhor veremos mais adiante, tem seu fundamento nessa ordem apreendida pela razão: o *imperium,* pròpriamente falando, não a cria, senão que a manifesta. A lei é, pois, realmente, em sua essência, uma determinação da razão.

77 2. **Noção de lei.** A análise precedente permite-nos definir a lei de maneira mais concreta, como sendo *"uma ordenação da razão, promulgada, em mira ao bem comum, por aquêle que tem o encargo da comunidade"* (SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 90, art. 1).

a) *Ordenação da razão.* Acima mostramos o caráter essencialmente racional da lei: sendo norma e medida do ser e do agir, implica *percepção e definição de relações,* coisa que é, por excelência, obra da razão (*sapientia est ordinare*). De que razão se trata porém? Mais adiante, ao estudarmos a lei eterna, veremos que essa razão não pode ser outra senão a *Razão suprema, princípio primeiro da ordem universal (III, 376)*, e que tôda razão legisladora é necessàriamente uma emanação ou reflexo da Razão suprema.

b) *O bem comum e a promulgação.* Tem a lei por fim o bem comum, e não o bem particular dêste ou daquele. Sem dúvida, ela obriga cada indivíduo, mas *dirige-se a todos, em vista do bem comum de todos.* Ademais, *deve a lei ser pro-*

---

[3] Cf. J. DE VAREILLES, *Les principes fondamentaux du droit*, Paris, 1889, pág. 14: "A vontade, no legislador, de obrigar seus súditos a seguirem o juízo da sua razão, tal é o segundo elemento essencial da regra obrigatória. Sem esta vontade, o juízo da razão assinalado pela autoridade aos súditos não passaria de um conselho ou de uma lição. Êste elemento é o único exclusivamente próprio do mandamento; é pois, o seu elemento constitutivo por excelência".

mulgada, sem o que não poderia obrigar. Ela é, com efeito, essencialmente uma regra que se dirige antes de tudo a razão, e não pode ser obedecida senão enquanto é suficientemente conhecida.

Poderia surpreender que a lei seja, assim, definida, em seu sentido geral, como uma realidade social (pela idéia de bem comum, fim da lei), e mesmo (pela idéia de promulgação) como uma realidade jurídica. Mister se torna, porém, compreender bem êste aspecto da lei. Em primeiro lugar, *a referência ao bem comum aqui nada mais significa do que a ordenação necessária, direta ou indireta, de lei, ao próprio Deus, fim último de todo o universo,* e mais particularmente, como vimos, dos sêres racionais. Por outro lado, a Teologia natural levou-nos a conceber o universo como uma comunidade que tem Deus por chefe, enquanto Criador e Legislador soberano. Daí vem poder-se considerar a lei, em geral, como uma realidade social, no pleno sentido da palavra, isto é, ao mesmo tempo como *dada por Deus em mira ao bem comum e, ao mesmo tempo, destinada ao uso de tôda a comunidade dos sêres.* Nos sêres não racionais, a promulgação da lei coincide com suas respectivas naturezas. Nos sêres inteligentes, a promulgação dirige-se-lhes à razão, já que mediante esta tomam posse da regra que deve esclarecer-lhes e dirigir-lhes a atividade para o fim último.[4]

c) *O chefe.* Agora se compreende que *a lei deve ser decretada por aquêle a quem compete ordenar as coisas para o bem comum,* que é o fim da lei. Não cabe, pois, a qualquer um ditar leis, senão sòmente àquele que exerce a autoridade legítima e que, por esta razão, tem o dever e a missão de assegurar o bem comum de todos.

Se nos colocarmos do ponto-de-vista *concreto,* o princípio da obrigação consistirá, pràticamente, na *autoridade do chefe legítimo.* Êste, enquanto chefe, será pois necessàriamente distinto do sujeito da lei, isto é, do obrigado. É por isto que o legislador humano não pode obrigar-se a si mesmo pelas leis positivas que decreta (pelo menos enquanto essas leis não são simples declarações da lei natural). *Se êle se achar obrigado por sua própria lei, será sempre por outra*

---

[4] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 91, atr. 1: *"Nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concept ex tempora, sed habet aeternum conceptum, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam".*

razão que não a da lei, que não pode ter para êle fôrça coercitiva. Em geral, *ninguém pode obrigar-se a si mesmo, no sentido estrito da palavra.* Quando alguém declara obrigar-se por um voto, por um contrato ou uma promessa, não faz senão reconhecer a autoridade da lei natural (e por conseguinte, a autoridade de Deus, legislador da ordem natural), que impõe a observância dêsses compromissos e o respeito da palavra dada.

78 3. **Propriedades da lei.** Da definição da lei que acabamos de expor derivam as quatro propriedades seguintes: deve a lei ser possível, justa, útil e estável.

A lei não pode impor senão coisas *possíveis*, por ser uma ordenação da razão, e porque seria absurdo mandar uma coisa impossível. A lei deve ser *justa*, como ato que é da razão. Uma lei injusta é, do ponto-de-vista da razão, uma noção contraditória, visto que significaria uma razão que se nega a si mesma, ao mandar contra a razão. Entretanto, a lei injusta pode existir *como fato*, enquanto é decretada por quem exerce a autoridade: neste caso ela viola a justiça distributiva, mas cria uma justiça puramente legal (ou exterior). Enfim, deve a lei ser *útil* ao bem comum, do contrário não teria razão de ser, e deve permanecer *estável*, isto é, conservar o seu poder de obrigar por todo o tempo enquanto não fôr revogada pelo legislador.

4. **Efeitos da lei.** Enquanto ordenação da razão, destinada a orientar para seu fim a atividade dos diferentes sêres, a lei, por definição mesmo, tende ao bem dêsses sêres, visto que o fim e o bem, materialmente, fazem uma coisa só. *Se se tratar especialmente dos sêres racionais diremos portanto que o efeito da lei moral é torná-los virtuosos,* pois pela virtude é que o homem se prepara para a obtenção do sumo bem. Tal é o *efeito remoto* da lei.

A lei tem um efeito mais imediato, que é o seu *fim próximo, e* que consiste em *criar, no sujeito da lei, uma necessidade de agir* (ou de agir de tal maneira determinada). Nos sêres não racionais, esta necessidade é fatal e irresistível. Nos sêres racionais, é de natureza moral e recebe o nome de *obrigação* ou de *dever.* Também aqui, trata-se realmente de uma necessidade, e mesmo absoluta, visto que, ainda que fôsse malgrado seu, ela obriga a vontade do sujeito da lei; porém *esta necessidade é moral, e não física, isto é, não procede nem de uma determinação intrínseca da natureza, nem de uma coação externa: dirige-se à razão e respeita a liberdade do sujeito da lei.* O dever outra coisa não é senão a obrigação enquanto conhecida por aquêle que lhe é o sujeito.

§ 2. Divisão

79 Tôda lei, como dissemos, é uma ordenação da razão. A êste título, *a lei reside essencialmente no espírito do legislador*. Se se trata do Legislador universal, a lei do govêrno de tôdas as coisas, da qual derivam absolutamente tôdas as outras leis, será eterna como o pensamento divino. Mas, enquanto ordena a atividade dos sêres, essa lei eterna acha-se *participada e derivada* nos sêres que lhe são os sujeitos. Como tal, pode ela ser quer natural, quer positiva.

1. **Lei natural.** Fala-se de lei natural para designar a *lei que se exprime na e pela própria natureza do sujeito da lei*. Pode isto suceder de duas maneiras: material e formalmente.

a) *Materialmente.* A lei natural governa materialmente os sêres não-inteligentes pelas *tendências* que os orientam necessàriamente para o seu fim, seja mecânicamente (*leis físicas*), seja instintivamente (*instinto*).

b) *Formalmente.* A lei natural revela-se formalmente aos sêres inteligentes pelo *conhecimento* que êles têm do que é ou não é conforme à sua natureza (*lei moral natural*).

2. **Lei positiva.** A lei positiva é aquela que é decretada *especialmente pelo legislador para explicar ou determinar a lei natural*. A lei positiva é apenas *acidentalmente positiva* quando proíbe ou prescreve atos que já são prescritos ou proibidos pela lei natural (tal é o Decálogo). É *essencialmente positiva* no caso contrário.

Art. II. LEI NATURAL

80 As questões que se apresentam relativamente à lei natural são as de sua noção, de sua existência e de suas propriedades.

§ 1. Noção

A. Lei eterna e lei natural

O nome da lei natural serve para designar uma *lei* que é conhecida pela luz natural da razão como derivando da natureza das coisas, que procede de Deus como autor da natureza, e que governa a atividade do homem para seu fim último natural. Por isto recebe ela também, por essa mesma razão, o nome de *direito natural (jus naturae)*. Pode, pois, ser defini-

da como sendo uma *participação da lei eterna na criatura racional.*

1. **Sua relação com a lei eterna.** Nosso ponto de partida consistiu em determinar o fim último da natureza humana. Tôda a nossa investigação dava por suposta a existência de um Deus pessoal, criador e conservador do universo, conformemente às conclusões da Teodicéia. Sabemos, com efeito, que nada existe em virtude do acaso; que cada coisa ocupa o lugar que lhe corresponde e tem um fim determinado a realizar em acôrdo com a sua própria natureza; e que todos êsses fins particulares são, por sua vez, ordenados ao fim universal, que é a glória de Deus. *A criação do universo aparece, pois, como a realização de um plano eterno em que tudo está perfeitamente ordenado*: uma lei, eterna como o pensamento divino, imutável como a sabedoria de Deus, preside êsse universo e conduz cada ser ao fim requerido por sua natureza e por sua função no todo.[5] Nos sêres inanimados, é uma fôrça cega que está em ação: a relação entre o fim e os meios é puramente mecânica. Nos brutos reina o instinto, graças ao qual a lei se cumpre sob o influxo de uma necessidade interna. Não há pois, em ambos os casos, nem mérito, nem demérito e, por conseqüência, nem dever nem direito.

Em relação ao homem, a lei já não é mecânica nem instintiva, senão moral. Obriga a vontade, mas deixando ao livre arbítrio a escolha entre o bem e o mal: de outro modo não se compreenderiam nem o mérito nem o demérito. *A lei moral natural nada mais é, pois, do que a lei eterna, enquanto esta tem por objeto a regulação da atividade humana.* Daí resulta uma diferença radical entre o que é conforme à ordem e o que a ela se opõe, isto é, entre o bem e o mal. A própria ordem final apresenta-se como uma lei para a criatura racional, por ser, essencialmente, uma ordem divina, uma participação da Razão, princípio do govêrno de tôdas as coisas.

81 2. **A razão divina.** É preciso compreender bem tudo o que esta doutrina significa. Se a lei eterna se confunde com a razão de Deus, é íntima sua vinculação com as idéias divinas, eternas e imutáveis, compreendidas nessa divina Razão (ou Verbo divino, segundo a Revelação cristã) *(III, 403)*. Estas idéias, que são a Lei divina, são pois não sòmente de Deus;

---

[5] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 93, art. 1: "*Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapentiae, secundum quod est directiva actuum et motionum*"; art. 4: "*Lex aeterna est ratio divinae gubernationis*"; art. 5: "*Lex aeterna est ratio summa*". SANTO AGOSTINHO (*Contra Faustum*, XXII, 27) propusera uma definição que SANTO TOMÁS retoma freqüentemente: "*Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans*".

são Deus. Daí se segue que *a lei eterna não é outra coisa senão o próprio Deus, que por sua Razão governa cada coisa como a criou.*

Mui longe estamos, com isto, da concepção estóica da lei, compreendida como uma espécie de *Fatum* ou de *Decreto impessoal* que se imporia ao próprio Deus. Em realidade, *a lei eterna, tal como a concebemos, acha-se ligada à idéia de criação, e é a mesma coisa que a Sabedoria de Deus,* que move e dirige para seus fins todos os sêres que criou. É por isto que SANTO AGOSTINHO e SANTO TOMÁS afirmam que Deus "concriou" ao mesmo tempo a lei natural e os sêres que chamou à existência. De maneira que se pode dizer que de alguma sorte, a lei eterna está "transcrita" ou "inscrita" na razão humana: ela é *a razão divina a irradiar em nós por modo de participação.* [6]

82 3. **Voluntarismo.** À concepção da lei natural como participação da lei eterna opõem-se as doutrinas voluntaristas, que fazem da lei natural (ou direito natural) uma *criação arbitrária de Deus.* Tal é o ponto-de-vista de DESCARTES, bem como o dos filósofos nominalistas medievais[7] e dos juristas que, em seguimento a HUGO GROTIUS, fundaram, nos séculos XVII e XVIII, a escola chamada Escola do Direito da Natureza.

a) *O arbítrio divino.* Já vimos *(III, 391)* que, pelos princípios nominalistas de sua doutrina, DESCARTES é levado a conceber *Deus* como uma *liberdade infinita,* no sentido de que seria *criador não só das existências, mas também das próprias essências.* Escreve êle: "Quando se considera atentamente a imensidade de Deus, manifestamente se vê ser impossível haver alguma coisa que não dependa d'Êle, não só de tudo o que subsiste, senão também que não há nem ordem, nem lei, nem razão de bondade e de verdade que d'Êle não dependam" (*Resp. às sextas objeções*). Se os ângulos do triângulo são iguais a dois retos, se dois e dois fazem quatro, se é justo dar a cada um o que é seu, não é em razão de necessidade absolutas decorrentes, em última análise, da própria essência de Deus, senão ùnicamente porque Deus assim o quis. Poderia Êle ter querido o contrário e neste caso teria sido verdade, por exemplo, que dois e dois são cinco, que o egoísmo é um dever e o homicídio uma virtude. Há, pois, que dizer que Deus é o autor das verdades eternas, e que

---

[6] Cf. ET. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris, 1932, t. II, págs. 129-133.

[7] Com lógica perfeita, NICOLAS D'AUTRECOURT, em seguimento a OCKAM, nega o valor do princípio de finalidade, e afirma que a tábua dos valôres, do ponto-de-vista racional, é ilusória. Cf. *Chartularium Univ. Par.,* II, 577 (10): *"Non potest ostendi evidenter nobilitas unius rei super aliam".*

Êle estabeleceu essas verdades (ou leis) na natureza "tal como um rei estabelece as leis em seu reino" (*A Mersenne*, 15 de abril de 1630).[8] Afirmar que a vontade divina se conforma à divina razão ao decretar as leis é "falar de Deus como de um Júpiter ou de um Saturno, e sujeitá-lo ao Estige e ao Destino" (*ibid.*).[9]

O célebre jurista PUFFENDORF, no século XVII, repetiu esta doutrina, que, no plano jurídico, já havia sido proposta por GROTIUS, no seu tratado *De jurebelli et pacis* (1626). PUFFENDORF (*De jure naturae et gentium*) assenta o princípio de que os "sêres morais" (*entia moralia*), ou idéias das relações que regulam os costumes e as ações dos homens, *são produto de uma livre criação de Deus*. É com a ajuda dêsses sêres morais que Deus regula o uso da liberdade do homem e lhe prescreve limites. Os deveres e os direitos que daí resultam formam isso a que se chama o "direito natural". Quanto ao direito positivo, êste constrói-se segundo o mesmo modêlo: assim como as relações que constituem as leis morais dos sêres só existem pela instituição divina, do mesmo modo as leis que governam os Estados só existem por instituição das pessoas morais que possuem o direito e o dever de impor certas obrigações. Tal é o princípio do "direito das gentes" (*jus gentium*). Como o direito de natureza, êle implica que *não há nada justo ou injusto antes da instituição*: o bem e o mal, tanto na ordem natural como na ordem jurídica, resultam só da vontade do legislador.

b) *Observações*. Essas teorias dependem de princípios metafísicos que foram discutidos noutro lugar. O que aqui convém observar é que, se mantém a noção de um direito natural, só é à custa de uma transformação radical. De uma parte, com efeito, a moral doravante já não consistirá senão em se submeter passivamente à *vontade divina*, e não mais em coincidir, pela obediência aos preceitos da lei natural, com a *Razão* divina eterna. *O princípio por excelência da moralidade não mais é, pois, a lei enquanto expressão da reta razão, senão a lei enquanto expressão de um mandamento puro e simples*, válido absolutamente por si. Êle se resume na fórmula célebre: *"Sic volo, sic jubeo sit pro ratione voluntas"*.

---

[8] O voluntarismo de DESCARTES difere do de DUNS SCOT. Êste, com efeito, como já vimos, professa o primado da vontade sôbre o entendimento, mas afirma que a lei eterna (como a lei natural que dela deriva) resulta de um juízo imutável de Deus conforme ao bem e à verdade que o entendimento divino conhece (*Op. oxon.*, I, dist. 3, q. 4). Cf. S. BELMONT, *Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot*, Paris, 1911.

[9] Em Teodicéia (*III, 401*) mostramos que esta dificuldade resulta de um puro e simples contra-senso. *Deus não está sujeito às verdades eternas como a uma lei que lhe fôsse exterior e o dominasse*. As verdades eternas, ou essências, não são senão a própria essência infinita d'Êle enquanto participável. Recebem, pois, o seu *ser* do ser divino, do qual são uma participação finita. Porém sua eterna *atualidade* depende da inteligência divina, na qual elas subsistem desde tôda eternidade.

Doutra parte, êste sistema conduzirá a propor uma noção de "direito natural jurídico", tão pouco inteligível em si mesma que o "jurídico" acabará por excluir o "natural". A idéia de direito de natureza, tal como propõe GROTIUS, parece à primeira vista mais fundada, porque a lei que só deriva da vontade do legislador é necessàriamente clara, precisa e definitiva ao contrário da lei que tem a forma de um *princípio* de razão e que, por isso, é mui geral e suscetível de aplicações múltiplas e variadas. *De maneira que se pretende, já agora, achar no direito natural um sistema imutável, completo e acabado, até em seus pormenores, de regras precisas, que bastaria exprimir em regras jurídicas.* A natureza torna-se um "código" (direito natural jurídico).[10] Já veremos que esta concepção é errônea, tanto do ponto-de-vista histórico, que mostra de quantas maneiras diferentes pode ser realizada uma mesma idéia moral, como do ponto-de-vista filosófico, que obriga a admitir variabilidade e contingência na natureza humana. A evidência desta variabilidade e dessas variações de fato do direito acabará por se solver contra a noção, mal compreendida, do direito natural e por gerar o positivismo jurídico, para o qual a idéia de direito natural é mera ficção sem consistência.

Enfim, no século XVIII, uma concepção da "natureza", subjacente ao sistema, vai contribuir para arruinar a unidade interna da moral e do direito. Sendo o estado de natureza concebido como anterior absolutamente ao estado social e político, a moral reduzir-se-á pura e simplesmente ao domínio individual da "virtude", o qual é todo interior e privado; ao passo que o domínio da justiça, que compreende tôdas as relações *ad alterum,* escapará à jurisdição da moralidade e tornar-se-á inteiramente autônomo.

B. Princípios da lei natural

83 **Já que a essência da lei natural é ordenar o homem ao seu fim último, os princípios da lei natural terão por objeto aquilo que é pura, e simplesmente, o fim da atividade humana (isto é, o bem humano), em relação à qual tudo o mais tem razão de meio. O conjunto dêsses princípios constituirá formalmente uma série de *juízos práticos universais,* visto que, de uma parte, êles enunciam as leis da atividade humana (coisa em que são *práticos*) e, de outra, incidem a um tempo**

---

[10] Esta é a razão por que muitos historiadores do direito atribuem à Escola do Direito da Natureza, e singularmente a GROTIUS, a descoberta, senão do direito natural, pelo menos da sua verdadeira noção. O que não se compreende tanto é que muitos sociólogos contemporâneos (cf. P. CUCHE, *Conférences de philosophie du droit. Le mirage du droit naturel,* Paris, 1928, págs. 25 e segs.) confundam essa concepção com a de SANTO TOMÁS.

sôbre tôda a extensão da atividade humana como tal, e sôbre tôda atividade humana, isto é, valem para todo homem e para todos os homens, pelo que são *duplamente universais.*

1. O primeiro princípio

a) *Natureza.* O primeiro princípio da lei natural e, por isto mesmo, de tôda a vida moral, é, por definição, aquêle que *define de maneira universal, e antes de tôda especificação, a ordenação do agir humano ao seu fim último.* Assim se enuncia êste princípio: *"É preciso fazer o bem e evitar o mal".*

Que êste princípio seja realmente *primeiro* é o que ressalta primeiramente, do fato de *proceder êle dos primeiros conceitos da ordem prática ou moral, que são os conceitos de bem e de mal,* já que o bem é aquilo a que tende a atividade prática, e o mal aquilo que se opõe ao bem. O princípio de que é preciso fazer o bem e evitar o mal deduz-se imediatamente dêsses dois conceitos, assim como o princípio de contradição nasce imediatamente das noções de ser e de nada, que são as primeiras noções da razão *(III, 230).* O primado absoluto do princípio do bem impõe-se ainda por esta consideração: que *a lei geral do bem se estende a tudo, explica tudo,* dá a razão última de tudo e não supõe nenhum outro princípio prático que seja mais simples e mais claro.[11] Enfim, o primado do princípio do bem é manifestado por *seu caráter imediato e intuitivo,* não comportando nenhuma espécie de discurso, exatamente como o princípio primeiro da ordem especulativa.

Destarte se vê em que sentido se pode dizer que o primeiro princípio da ordem prática é *inato* ou *a priori.* É-o neste sentido: que êle é *evidente por si e imediatamente apreendido nas noções de bem e de mal,* que são os dados absolutamente primeiros da atividade prática; e não, como o quer KANT, no sentido de que êle resultaria de uma necessidade puramente subjetiva (forma *a priori*). Ao contrário, há que dizê-lo *perfeita e essencialmente objetivo, visto que sua especificação depende da noção de bem, abstraída da experiência.* A aprioridade e a ineidade significam, pois, aqui, como no caso dos primeiros princípios especulativos, a imediatez da percepção e do exercício do princípio do bem *(II, 496).* Dêste ponto-de-vista, convém-lhe, como aos princípios primeiros da razão especulativa, ser cha-

---

[11] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 94, art. 2: *"Hoc est primum proeceptum legis quod bonum est faciendum et prosegundum et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia alia facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana".*

mado *natural,* por exprimir, com espontaneidade absoluta, os dados naturais da inteligência.

84 b) *O senso moral.* O primeiro princípio da ordem prática é, por excelência, constitutivo disso a que se chama o *senso moral,* isto é, do *sentimento imediato e absoluto da lei reguladora do conhecimento e da ação práticos.* Sem dúvida, o senso moral não está limitado exclusivamente ao princípio primeiro; tem por objeto igualmente todo princípio prático imediatamente evidente. Mas, como todos os princípios da ordem moral dependem da evidência imediata e absoluta do princípio primeiro e neste princípio se resolvem, da mesma maneira que os princípios especulativos se resolvem na evidência do princípio de identidade ou de contradição *(III, 230),* pode-se dizer que *o senso moral se define adequada e essencialmente pelo princípio de que é preciso fazer o bem e evitar o mal.* (Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. XVI, art. 1).

Êsse senso moral, a que os Escolásticos chamavam *sindérese* (isto é, etimològicamente, observação) e que constitui um hábito da inteligência *(III, 264),* não deve ser confundido com a consciência moral. Esta, com efeito, entendida em seu sentido técnico, tem por função enunciar juízos prudenciais *(20)* relativos aos *meios* que se hão de empregar para conformar a ação às regras da moralidade.

c) *Infalibilidade do senso moral.* O juízo do senso moral deve se chamar *natural* no sentido de que possui uma infalibilidade resultante da própria natureza da inteligência. (Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. XVI, art. 3). Efetivamente, *como juízo especulativo-prático, êle é infalìvelmente verdadeiro,* de uma parte, *enquanto especulativo,* por ser *perfeitamente conforme ao seu objeto e enunciar uma verdade absolutamente evidente por si mesma;* e, de outra parte, *enquanto prático,* por estar *necessàriamente conforme à tendência para o bem,* na qual se exprime a natureza profunda da vontade.

85 **2. Conteúdo do direito natural.** Houve, às vêzes quem quisesse reduzir a lei natural (ou direito natural) a uma pura forma sem conteúdo, incapaz, a êste título, de servir de norma prática à conduta humana e, por conseguinte, ainda menos aos juristas.[12] Há nisso um equívoco. Com efeito, se é certo que

---

[12] C. F. GENY, *Science et technique,* t. II, págs. 347-348: "Não é bem certo, diga o que tenho dito V. C. CATHREIN, que sua definição do direito, que consiste essencialmente em atribuir a cada um o que é seu, ou a sua determinação aristotélica das três espécies de justiça,

o primeiro princípio da moralidade "é preciso fazer o bem e evitar o mal" tem um aspecto puramente formal, não há dúvida de que *a noção formal de "bem" recebe imediatamente um couteúdo ou uma determinação em função das exigências essenciais da natureza humana.* Estas determinações são mui gerais e muito abstratas e, como tais precisamente, têm razão de princípios; mas necessitarão ser precisadas para a conduta da vida. Porém definem uma matéria que, na sua generalidade, é realmente objeto da lei natural. Daí vem que os princípios gerais da moralidade, bem como as conclusões imediatas que dêles derivam, impõem-se, em razão da sua dependência do primeiro juízo do senso moral, independentemente de qualquer intervenção positiva. Por isto convém dizer que o conjunto dêles compõe o *conteúdo do direito natural.*

a) *Princípios do direito natural.* Entendido no sentido que acabamos de dizer, o direito natural enuncia uma *série de princípios relativos às inclinações fundamentais do homem,* isto é, define o bem humano sob seus aspectos os mais gerais. A lei natural exige, com efeito, que o homem, enquanto *vivente,* respeite o ser que recebeu de Deus (leis relativas à própria conservação); que, enquanto ente *racional,* se comporte como pessoa, isto é, desenvolva sua razão pela busca da verdade, sua liberdade pelo domínio das paixões, sua vida moral pela religião; que, como membro de uma espécie, trabalhe pela conservação dessa espécie (leis relativas ao casamento, à procriação e à educação dos filhos); que, como ser *social,* respeite a ordem da sociedade e contribua para o bem comum, não só da Cidade (leis políticas), como também da humanidade, que constitui a sua família maior.

Tôdas essas leis são *princípios de deveres correspondentes e, por seu turno, êsses deveres fundamentam os direitos naturais do homem*: direito à vida, à verdade, à justiça, à liberdade, etc. É sobretudo em razão dêsses direitos, isto é, enquanto a lei natural é considerada como reguladora das relações dos homens entre si e com a autoridade, que o conjunto dos princípios da lei natural recebe o nome de *Direito natural.* Mas ao mesmo tempo aparece evidente que o direito natural, assim entendido como definindo as relações *ad alterum,* não pode ser separado da Ética: êle não passa, realmente, de um aspecto da lei natural.

---

comutativa, legal e distributiva, constituam muito mais que divisões que há que preencher. E estas não são mais que um padrão que encerra os conteúdos mais variados. Do mesmo modo, a despeito do cuidado com que êle se aplica a fixar a noção do meu, do teu, do seu, fica-se mal seguro da sua objetividade, e convencido de que é lícito compreender aí regras as mais diversas, sem que a razão possa, a êste respeito, fazer sentir uma influência determinante".

86 b) *Conclusões.* A partir dos princípios gerais da lei natural, podem-se deduzir, sob forma de conclusões ou conseqüências, aplicações mais ou menos imediatas. As *conseqüências imediatas* (tais, como, por exemplo, as enuncia o Decálogo) formam, com os princípios primeiros, a *lei natural primária* (ou direito natural primário). As *conseqüências menos imediatas,* relativas às modalidades de aplicação dos princípios gerais, também pertencem ao direito natural, mas a título de *preceitos secundários* (direito natural secundário): tais são as leis relativas às aplicações do direito de propriedade.

O caráter distintivo que permite ligar ao direito natural estas conclusões, tanto imediatas como mediatas, é que elas possam deduzir-se dos princípios gerais independentemente de qualquer consideração de circunstâncias *contingentes concretas,* tendo assim um valor universal. Ao contrário, *todo preceito que faz intervir a consideração de circunstâncias contingentes e particulares a lei natural pertence à ordem positiva.*

Equivalente princípio de distinção consiste em opor o que vem do *instinto* (pelo qual se exprime primeiramente a natureza) e o que resulta do *raciocínio.* Neste sentido dir-se-á que são da alçada do direito natural tôdas as leis relativas à satisfação dos instintos primários *(II, 293-296, 30?-308).*[13] Dêste ponto-de-vista, com efeito, o bem relativo ao instinto é ao mesmo tempo aquilo que é "bom" para a natureza (*bem instintivo*) e aquilo que é exigido pela lei natural *(bem normativo). As direções da lei natural e do instinto são, portanto, paralelas.* Contràriamente, desde o momento em que a relação com o instinto já não é absolutamente imediata; desde que, por conseqüência, o preceito do direito natural já se não exprime de maneira intuitiva e espontânea, o raciocínio entra necessàriamente em jôgo para deduzir, sob forma de conclusões ou de conseqüências, as exigências secundárias e derivadas dos preceitos captados por apreensão imediata (ou instintiva). Já não se trata então de direito natural no sentido estrito da palavra, e sim de *direito das gentes (jus gentium).* (Cf. SANTO TOMÁS, IIa, IIae, q. 57, art. 3).

O direito das gentes também merece, entretanto, o nome de direito natural, pôsto que implique uma certa atividade racional, porque êle não requer outro órgão senão a razão humana: é promulgado "sem recurso a nenhuma instituição especial", da qual não tem necessidade (*Ibid.,* ad 3m). Visto difere essencialmente do direito

[13] Cf. SANTO TOMÁS, Ia Iae, q. 94, art. 3: *"Quia bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae".*

positivo. Todavia êle compõe apenas um *direito natural secundário,* enquanto reclama a intervenção do discurso.[14]

§ 2. EXISTÊNCIA

87 A existência de um direito natural foi contestada, na antiguidade, pelos sofistas e, entre os modernos, pelos juristas positivistas e pelos sociólogos. Devemos, pois, precisar quais são as bases da doutrina do direito natural e estudar as dificuldades que se têm feito valer contra esta doutrina.

A. Bases do direito natural

A afirmação de que existe um direito de natureza funda-se em três argumentos principais, tirados da noção de natureza, da sabedoria de Deus criador e legislador universal e, enfim, do testemunho da consciência.

1. Noção de natureza. E evidente que *não pode haver direito ou lei natural a não ser se o conceito de natureza tiver um valor objetivo.* Aqui é questão de metafísica. Sabemos, com efeito, que as noções de essência e de natureza só são acessíveis à razão, que abstrai da experiência o que esta contém de universal e de necessário. Se, como fazem os nominalistas, se nega essa capacidade essencial da razão, as noções metafísicas já não significam nada de objetivo e reduzem-se a meras ficções ou a puros símbolos *(II, 414-416).* A "natureza humana", neste caso, já não é uma *essência universal,* comum a todos e caracterizando por essa razão todos os membros de uma espécie, mas sim a *coleção* dos indivíduos chamados "homens", e cuja definição permanecerá sempre empírica. Pela mesma razão, já não poderá haver uma lei ou um direito uni-

---

[14] A expressão *sui generis* designava em Roma o direito fundado na eqüidade e aplicável aos estrangeiros não tributários do direito romano. Confundia-se, pois, pràticamente, com o direito natural (ULPIANO, *L. Institutionum. De justitia et jure,* I, 3). No século VII, ISIDORO DE SEVILHA, em suas *Origium seu Etymologiarum libri XX,* restringiu o *jus gentium* à designação, por oposição ao direito natural, das "regras ou instituições em uso em quase tôdas as nações" (L. V, c. VI, 1), tais como a constituição e a defesa das cidades, as guerras e os tratados, o respeito dos embaixadores, a escravidão, etc. Assim compreendido, o direito das gentes englobava, com regras conforme ao direito natural, muitas outras relativas a instituições de direito público. SANTO TOMÁS, como acabamos de vêr, designa como *jus gentium* os preceitos derivados dos princípios primeiros do direito natural, porém vizinhos dêsses princípios. Entre os modernos, desde PUFFENDORF (*De jure naturae et gentium*), por *direito das gentes* entende-se o conjunto dos direitos que regem as relações dos Estados entre si ou dos indivíduos que pertencem a diferentes Estados.

versalmente válidos, senão sòmente *fatos jurídicos* essencialmente contingentes.

Em compensação, *a noção de natureza, entendida em sentido metafísico* (o único que lhe dá um valor universal e necessário) *acarreta a de lei natural*: a natureza é princípio de atividade e, por isto mesmo, dá a esta sua direção e sua lei. Por isso, conformemente às conclusões de Metafísica, assimilamos as noções de lei, de fim, de bem e de natureza: tôdas elas se implicam mùtuamente e, materialmente, não formam senão uma só e mesma realidade.

88 2. **A sabedoria de Deus.** Desde que se professe a existência de um Deus pessoal, criador e conservador de tudo o que existe e fim último do universo, a noção de lei natural impõe-se de maneira a mais clara. Mister se torna, com efeito, admitir que, ao criar, Deus ordenou tôdas as coisas segundo a ordem infinitamente sábia da sua Razão *(III, 411)*. A obra de Deus não procede do acaso, e sim dos decretos da sua sabedoria infinita. Daí se segue que, *pelo próprio fato de chamar à existência um ser racional e livre, Deus deve pô-lo em condições de realizar o fim de sua natureza e, para isto, de fazer-lhe conhecer, de alguma maneira, a um tempo a lei dessa natureza e os meios de a ela se conformar.* Os sêres privados de razão obedecem necessàriamente à lei da sua natureza. O homem, destinado a conduzir-se por sua razão, deve descobrir nela a regra de sua conduta.

Cumpre, com efeito, que essa regra seja, por sua vez, *essencialmente natural*, isto é, *inscrita na própria natureza racional* porque tôda regra positiva mesmo vinda de Deus, só pode obrigar moralmente se e na medida em que, por uma luz natural da razão, o homem vê e compreende que deve obedecer ao preceito divino.

Assim, pois, *a noção de uma lei natural está ligada à idéia de um Deus criador.* É por isto que, por sua própria lógica, todo ateísmo tende a arruinar a noção de um direito natural, como também, aliás, a noção de normas absolutas da razão *(III, 28)*. Porquanto, se a "natureza" ainda pode ser admitida como um fato, já não significa uma ordem de direito, na qual o homem tem de respeitar a razão e a vontade divinas. A medida em que êle terá de se lhes conformar será estritamente definida pelas coações da fôrça ou pelos conselhos do egoísmo.

89 3. **Testemunho da consciência.** Finalmente, é um fato absolutamente certo que todos os homens experimentam na sua consciência, e sem dúvida possível, *o sentimento íntimo e invencível de uma lei que lhes manda fazer o bem e evitar*

o mal. Era esta experiência que mais acima designávamos como constituindo o *senso moral.* Ela não é, como tal, fruto de um ensino, nem objeto de uma livre escolha, nem privilégio de um momento particular da vida. Acompanha inseparàvelmente o exercício da razão, e nunca cessa de se impor no mais profundo da consciência, como a regra viva da nossa ação. Por isto com muita razão se lhe chama "a voz da consciência".

Ora, *esta experiência apresenta-se com todos os caracteres da natureza, isto é, do instinto,* em razão da sua ineidade, da sua necessidade, da sua espontaneidade e da sua universalidade (ou especificidade) *(II, 275-277).*

O seguinte texto de CÍCERO (frag. do l. III *De re publica*), conservado por LACTÂNCIO (*Inst.*, VI, 8), resume, sob os três aspectos que acabamos de expor, a prova da existência do direito natural: *"Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo au vetando movet (...). Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, disceptator, lator".*

B. Positivismo moral

90 O positivismo moral foi defendido principalmente por CARNÉADES, HOBBES, COMTE e DURKHEIM. Consiste essencialmente em *pôr nas leis da sociedade o último fundamento da moral.* Mais adiante, ao estudarmos o fundamento do direito, teremos de examinar que argumentos êle invoca em seu favor. Aqui, temos só de expor e discutir as objeções que êle opõe às provas que acabamos de desenvolver.

1. Variações da natureza

a) *A objeção.* O tema das dificuldades que se referem ao conceito de "natureza humana" consiste em opor à imutabilidade que, conforme se pensa, conviria à natureza abstrata, as *variações realmente consideráveis da moralidade no tempo e no espaço.* Os sociólogos contemporâneos aplicaram-se a pôr em evidência tudo o que há de contingente, de mutável e de arbitrário na conduta moral dos homens. LÉVY-BRUHL, resumindo sôbre êste ponto a corrente sociológica positivista, conclui pela existência de mentalidades irredutíveis, particularmente entre o "primitivo" e o civilizado (pré-logismo)

(II, 479-480) e, por conseguinte, pela impossibilidade de conceder qualquer valor objetivo ao conceito de natureza.[15]

b) *Observações.* Essas dificuldades procedem de uma noção errônea da natureza, e de uma interpretação discutível dos fatos morais. De uma parte, com efeito, *se há realmente uma natureza humana universal e permanente, não há sòmente o universal e o permanente na natureza.* Mais adiante, ao estudarmos mais de perto a questão da imutabilidade do direito natural, veremos que o conceito de natureza humana é definido por uma essência invariável em suas propriedades constitutivas (espírito e matéria, corpo e alma, animalidade e racionalidade), porém extraordinàriamente variável e, se assim se pode dizer, plástica em suas modalidades. Os lugares, os tempos e os indivíduos dão-lhe um aspecto sempre nôvo, de tal sorte que *a idéia de natureza* (*e de direito natural*), *longe de excluir essa diversidade, implica-a necessàriamente.*

Não há por que se admirar, pois, das múltiplas e profundas diferenças que a conduta moral dos homens revela conforme os lugares e as épocas. Contràriamente, dever-se-á admitir que *essas diferenças se enxertam, de alguma sorte, num fundo, comum e universal,* que na sua própria essência define a moralidade, e *que consiste em professar* (*ao menos implìcitamente*) *a realidade de uma ordem moral que impõe o bem e proíbe o mal, característica de tôda a espécie humana.* As circunstâncias variáveis que condicionam os níveis de cultura, no curso da evolução humana, sem dúvida acarretam múltiplos desvios do senso moral em seus princípios derivados, mas ao mesmo tempo manifestam sempre, mesmo em casos os mais extremos, uma referência implícita à lei universal do bem. Se é verdade que há "mentalidades" diversas, ainda mais verdade é que existe um *tipo especìficamente humano,* que reduz as diversidades, por mais profundas que sejam, a puros acidentes.[16]

2. Os delitos da metafísica

91 a) *A objeção.* Foi sobretudo A. COMTE e, em seguimento a êle, foram os positivistas, que acreditaram descobrir

---

[15] Cf. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique,* c. IV. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des moeurs,* Paris, 1913. A. BAYET, *La science des faits moraux,* Paris, 1925. L. DUGUIT, *Traité de Droit constitutionnel,* t. II, 3.ª ed., Paris, 1927. Na Alemanha, a mesma tendência é representada por BERGBOHM, *Jurisprudez und Rechtsphilosophie,* Leipzig, 1892, e, fora dos técnicos da filosofia do direito, por NIETZSCHE.

[16] Foi o que fêz ver muito bem O. LEROY, contra o pré-logismo de LÉVY-BRUHL, em sua obra sôbre *La Raison primitive,* Paris, 1927.

na referência da lei natural à Razão divina uma verdadeira perversão da idéia de direito natural. No entender de COMTE, há uma incompatibilidade necessária entre a maneira teológica e a maneira positiva de sistematizar a moral, pois o ponto-de-vista metafísico e teológico é *a priori* individualista, ao passo que o ponto-de-vista positivista é experimental e social. O direito natural dos metafísicos e dos teólogos não corresponde a coisa alguma, porque repousa sôbre uma *noção abstrata e quimérica da natureza humana.* A única "natureza" que a experiência revela é a de uma sociedade em que o homem individual não passa de pura abstração.[17]

b) *Observações.* Em outro lugar dever-se-á discutir a eficácia da moral positivista. Aqui, tudo o que há a notar é que a crítica de COMTE labora exatamente no vácuo. Com efeito, *recorrer a Deus como autor e fiador da lei natural está tão longe de ser um processo* a priori, *que pròpriamente é na natureza mesma que cumpre descobrir a expressão da Razão divina.* Esta experiência é a um tempo metafísica e teológica, por ser a de uma razão que no fato apreende o direito, e no direito humano o direito divino: nem por isto deixa ela de ser, no sentido rigoroso da palavra, uma experiência autêntica.

As objeções de COMTE parece visarem particularmente a *moral sobrenatural,* tal como resulta da Revelação. Basta, porém, observarmos que *essa moral não poderia contradizer a natureza, visto que a supõe,* tampouco como a Revelação não pode ir contra a razão natural, por ser proposta a esta mesma razão. Ademais, se é certo que o homem é ordenado a um fim sobrenatural, êsse fim, como o mostramos, (*51*) responde realmente às exigências (condicionais e ineficazes) da natureza. Enfim, a Revelação cristã aumenta imensamente o valor da pessoa humana, mas não gera a "anarquia", como COMTE o imagina, visto que ela faz da sociedade o meio necessário em que deve realizar-se o destino humano, e, com isso, dá um sentido nôvo, mais profundo e mais rico, à noção do "bem comum".

92 3. **Miragem da consciência**

a) *Objeção.* O argumento tirado da experiência moral seria, no entender dos sociólogos, perfeitamente ilusório, desde o instante em que se chega a mostrar como se formou essa consciência no decorrer das idades. Resultaria ela, com efeito, de coações sociais primitivas tornadas hereditárias e como que interiorizadas pela longa submissão dos homens aos imperativos coletivos. *A própria consciência não passaria, pois, de*

---

[17] Cf. A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, c. II, § 50.

um fato contingente, desprovido da significação que se lhe pretende atribuir, a saber: *um hábito adquirido, e não um instinto,* e por conseqüência seria incapaz de fundamentar a realidade de um direito natural, que não existe.[18]

b) *Observações.* Essas teses não assentam, de fato, em nenhum dado positivo. Por mais adiante que nossas pesquisas cheguem na história da humanidade, em *tôda parte e sempre o homem aparece como submetido a uma lei moral,* que êle mais ou menos claramente distingue da justiça legal. Doutra parte, *não se pode chegar a compreender como o próprio princípio do bem poderia ter-se interiorizado e universalizado só pela ação do hábito.* Esta singular metamorfose tem tôdas as aparências de uma petição de princípio. Porquanto, se o primitivo (tal como o imaginam) obedecia às coações sociais vindas do clã ou da tribo, era porque nêles descobria a própria forma do bem a cumprir e a condição do bem dos membros da coletividade. A idéia de bem preexistia, pois, a êsse hipotético adestramento da sua consciência, e já lhe governava a conduta. Se não, como a pura coação exterior houvera podido gerar a noção de bem?

A verdade é que no homem, dotado de razão (e por mais mal informada que seja essa razão), *a lei natural confunde-se com a própria razão;* a consciência, ou, mais exatamente, o senso moral, nada mais é do que essa razão aplicada ao domínio do agir, e é por isto que ela é coextensiva, de fato como de direito, à espécie "animal racional" e define-lhe pròpriamente a natureza.

§ 3. AS PROPRIEDADES DA LEI NATURAL

93 Impossível é, pois, negar a existência de uma lei natural *obrigatória,* que impõe uma necessidade moral, sem vulnerar o livre-arbítrio, *absoluta,* isto é, mandando sem condição *facultativa* — *universal,* enquanto fundada na natureza e válida para todos os homens sem exceção — *imutável,* enfim, como a natureza que lhe serve de fundamento. A não ser que só se reconheça como princípio primeiro o livre jôgo dos instintos e da fôrça (com a condição de recorrer, em seguida, à soberania ilimitada do Estado para reduzir a anarquia que daí resultasse),[19] é absolutamente necessário admitir a realidade

[18] Cf. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique,* págs. 40-43, 49-58.

[19] O próprio DUGUIT (no início do seu *Traité*) estava de acôrdo em que as premissas do seu sistema eram "anarquistas".

de uma norma superior, que haure sua fôrça obrigatória numa ordem de direito fundada na natureza e, em última alçada, na Razão divina. Resta determinar em que é que consistem exatamente as propriedades de universalidade e de imutabilidade que tivemos de reconhecer a êsse direito fundamental. Viu-se, com efeito, que sôbre essas propriedades mesmas é que se concentra a maioria das dificuldades opostas à noção de uma lei de natureza. Devemos, pois, agora esforçar-nos por precisar o alcance dêsses atributos do direito natural.

A. Universalidade

Uma lei pode ser universal em dois sentidos: *ou em si mesma,* isto é, em razão do seu fundamento e do seu fim, ou *em razão da sua promulgação.* No primeiro sentido, é evidente que a lei natural deve chamar-se universal, porquanto, pelo seu fundamento, que é a natureza humana, e por seu fim, que é a perfeição dessa natureza, *estende-se necessàriamente a todos os homens e incide sôbre tudo o que é essencial à integridade e à perfeição da natureza.* No segundo sentido, a universalidade da lei natural impõe-se também claramente em direito, mas suscita algumas dificuldades de fato. Efetivamente, em direito, como se viu, é certo que, como sábio legislador, Deus teve de assegurar a tôda razão humana na medida em que o requeria o fim da lei o conhecimento da lei natural. Em compensação, *o fato e as modalidades da promulgação* exigem algumas explicações.

94 1. **Condições da promulgação.** Convém notar primeirate que, por definição, não poderia tratar-se senão de uma promulgação *natural,* isto é, efetuada *por meio da razão humana.* Daí se segue só poder esta promulgação fazer-se *sob a forma de princípios gerais evidentes por si,* dos quais a atividade racional terá de deduzir conclusões que se apliquem aos casos concretos e até aos casos singulares da conduta.

Vê-se, assim, que a promulgação da lei natural supõe *duas condições* necessárias e suficientes, a saber: primeiramente, *que os princípios mais gerais da lei,* nos quais tôda a lei está virtualmente contida, *possam manifestar-se a uma razão suficientemente desenvolvida,* e, em seguida, *que a razão humana tenha naturalmente o poder de deduzir dos princípios gerais as conclusões práticas essenciais* necessárias para ordenar moralmente a conduta. Porém de modo algum é necessário que todos os homens sejam igualmente aptos a deduzir essas conseqüências, nem que estejam naturalmente imunes da ignorância e do êrro, que podem insinuar-se na dedução das conclusões remotas e complexas. Porquanto a igno-

rância e o êrro, como a desigualdade das inteligências, estão igualmente na natureza. Equivale isto a dizer que *a capacidade racional deve ser entendida com tôdas as suas condições internas e externas* (e particularmente *sociais*) que encerra a natureza humana.

O ponto-de-vista que precede é o da *natureza pura* e, por conseguinte, puramente abstrato. Neste estado, há lugar para pensar que Deus houvesse provido ao conhecimento prático e concreto da lei natural, não sòmente pela via geral da razão, mas também por um concurso providencial especial. *No estado atual da humanidade,* os teólogos admitem que todo homem deve ter o poder *físico* de conhecer, pelas luzes da razão, as exigências essenciais da lei natural; mas que êsse poder físico, pôsto que suficiente em si mesmo, não se exerce de fato com a facilidade requerida para assegurar em todos os homens, de maneira *moralmente* suficiente, a observância da lei. Esta deficiência não provém da instituição divina, e sim da culpa original que, como dizem os teólogos, debilitou as potências naturais do homem (inteligência e sobretudo vontade).

95 2. **Dados da experiência.** Se consultamos a experiência, somos levados a distinguir entre o conhecimento dos preceitos primários e o dos preceitos secundários e das conclusões remotas que dêles derivam.

a) *Preceitos primários.* Mais acima observamos a infalibilidade necessária do senso moral *(84)*, cujo objeto é constituído pelos *preceitos fundamentais da ordem moral,* que são conhecidos por si, em razão mesmo dos seus têrmos, e com evidência perfeita. *Não pode, pois, haver ignorância acêrca dêsses preceitos, nem invencível, nem mesmo vencível.* É o que a história dos costumes confirma, tanto quanto a experiência cotidiana, visto o critério da moralidade ser coexistensivo ao da razão e distinguir a humanidade de tôdas as outras espécies animais.

Em compensação, *pode haver eclipse da lei natural no domínio do concreto a realizar,* no sentido de que a razão pode ser impedida de aplicar o princípio geral ao caso particular.

Os fatos, por vêzes tão estranhos, que a Etiologia revela explicam-se bem desta maneira. Certas tribos que consideram como louvável matar os pais idosos ou enfermos fazem uma aplicação defeituosa do preceito que impõe ao homem honrar seus pais: trata-se de pôr fim aos males que, a seu ver, lhes tornam pesada a vida. Outras admitem a legitimidade da matança dos prisioneiros, por uma falsa interpretação do princípio da legítima defesa. Convém, no en-

tanto, observar que certas práticas monstruosas assinaladas pelos etnólogos são dificilmente explicáveis, e parecem supor uma ignorância real dos princípios primários do direito natural. Neste caso cumpre dizer que os não-civilizados não atingiram o nível de desenvolvimento requerido, ou (caso de regressão) desceram abaixo dêsse nível.

96 b) *Preceitos secundários.* Os preceitos secundários, que, no sentido antigo formavam o *jus gentium,* podem ser ignorados, mesmo por uma razão suficientemente desenvolvida, mas não de maneira invencível. Evidentemente não se trata aqui senão dos preceitos secundários tomados em sua generalidade abstrata e fora de tôda aplicação a uma situação concreta. Porque, se a aplicação dos preceitos primários pode ser defeituosa, com maioria de razão poderá sê-lo também a dos preceitos secundários. Porém, além disto, *a experiência mostra que, mesmo sob a sua forma geral e abstrata, isto é, enquanto princípios, êsses preceitos secundários permanecem às vêzes ignorados.* Assim sucede, por exemplo, com certas prescrições da moral sexual.

Mas a ignorância só pode explicar-se por *causas acidentais*, a saber: "em razão de propagandas perversas, de costumes depravados e de hábitos de corrução" (SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 94, art. 6). A influência das *paixões* e o exemplo dos *vícios públicos* são capazes de perverter o juízo do senso moral, assim como erros generalizados podem falsear o juízo especulativo. Sòmente que, neste caso, *a ignorância permanece vencível, pôsto que em graus mui diversos conforme os indevidos,* graças à própria ação do senso moral, que tende a restaurar a integridade do juízo prático. De maneira mais ou menos surda, mas que a fidelidade ao dever tal como é conhecido tende a avivar, uma certa má consciência acompanha, com efeito, a violação dos preceitos secundários da lei natural.

c) *Conclusões remotas.* Quando se trata de conclusões particulares, relativas a casos complexos, pode haver ignorância invencível das exigências da lei natural. É isto mera verificação de um fato universal, que não requer, mesmo, se recorra, para explicá-lo, à influência das paixões, visto que os limites naturais da razão o explicam amplamente. *Nos casos particulares, com efeito, as circunstâncias desempenham um papel tão importante, e os aspectos morais podem ser tão diversos, que é inevitável se produzam muitos erros.*

É, pois, dever de todo homem esforçar-se por esclarecer sua razão pela reflexão e pelo estudo, bem como recorrendo às luzes daqueles cuja sabedoria e ciência os tornam competentes para ajuizar dos casos difíceis da conduta humana.

B. **A imutabilidade**

97 1. **Princípio de imutabilidade.** O princípio que afirma a imutabilidade da lei natural resulta imediatamente da noção dessa lei. Visto que ela deriva da natureza e, por conseguinte, da própria essência dos sêres, deve ter a *fixidez* e a *estabilidade* que, por definição, pertencem às essências *(III, 214). Uma essência não pode ser modificada nem intrìnsecamente,* porque uma modificação intrínseca faria dela *outra* essência (isto é, um ser contraditório), *nem extrìnsecamente,* porque nenhum poder externo é capaz de fazer com que uma essência adquira propriedades ou exerça uma atividade sem relação (ou, com mais forte razão, incompatíveis) com aquilo que ela é. Do ponto-de-vista subjetivo do direito, diremos pois que *a lei natural não pode ser modificada nem por dentro nem por fora.*

2. **Imutabilidade essencial.** A lei natural é intrínseca e extrìnsecamente imutável.

a) *Imutabilidade intrínseca.* A lei natural é intrìnsecamente imutável enquanto *impõe ou proíbe ações que são boas ou más, em razão da própria natureza.* A lei que prescreve ou proíbe essas ações intrìnsecamente boas ou más jamais pode tornar-se inútil ou perniciosa, visto exprimir o que é bom e necessário à natureza naquilo que esta tem de essencial e, por conseguinte, de imutável.

b) *Imutabilidade extrínseca.* Há que distinguir aqui o caso de *ab-rogação* e o de *suspensão* ou de *modificação* da lei.

Nenhuma vontade, pode ab-rogar *de fora* a lei natural. *Deus,* com efeito, não pode querer que uma natureza aja contra a lei que êle lhe deu ao criá-la: vontade tal seria contraditória e absurda. Com maioria de razão, nenhuma *vontade humana* tem o poder de ab-rogar a lei natural, por não ter poder sôbre a natureza, pois esta é o que é independentemente de tôda vontade finita.

Outro tanto há que dizer, e pelas mesmas razões, da dispensa (entendida no sentido estrito) e da modificação da lei natural. *Nem Deus nem o homem podem dispensar da observância da lei natural ou modificar-lhe os preceitos essenciais.* Todavia, pode às vêzes haver *dispensa aparente* da observância de certos preceitos *secundários,* isto é, em matéria de ações que só podem ser definidas como boas ou más em razão das circunstâncias ou das modalidades. Assim é que o ato de dar a morte só pode chamar-se intrìnsecamente mau quando é injusto, ao passo que o perjúrio é mau por si mesmo e sem

condições.[20] É claro, neste caso, que há apenas dispensa *material* da lei, mas que *formalmente* esta permanece imutável.

98 3. **Preceitos negativos e preceitos positivos.** A distinção entre preceitos negativos (ou proibições) e preceitos positivos (que impõem um ato) da lei natural permitirá precisar os limites em que a lei natural deve ser considerada absolutamente imutável, e aquêles fora dos quais pode haver dispensa material ou exceção.

a) *Preceitos negativos.* Êstes preceitos obrigam absolutamente, isto é, *não admitem exceção alguma, em nenhuma necessidade.* Por *necessidade* cumpre aqui entender o perigo ou o mal maior ou menor que pode resultar da observância da lei. O caso é de *extrema* necessidade se o mal consiste na morte, na escravidão ou na miséria total; a necessidade é *grave* quando há perigo de doença, de difamação ou perda dos bens; enfim, quando o mal que se teme é ainda menos importante, a necessidade é chamada *comum.*

Ora, em todos êsses casos, inclusive o de extrema necessidade, a lei natural se impõe absolutamente em seus preceitos negativos, como êstes: "não matarás injustamente"; "não dirás falso testemunho"; "não blasfemarás". Com efeito, *os atos aqui proibidos pela lei natural são maus no seu objeto e no seu fim próprio, isto é, intrìnsecamente.* Não podem, pois, mudar de natureza ou de malícia, qualquer que seja a intenção de quem os pratica; jamais o perjúrio, a blasfêmia ou o assassinato (injusto) poderão vir a ser atos simplesmente desculpáveis. Infringir estas proibições é ir contra a ordem moral essencial e produzir uma desordem que nenhum bem físico pode compensar.

b) *Preceitos positivos.* Só os preceitos positivos admitem *exceções* (ou dispensas materiais). Isto se deduz de duas considerações: a primeira é tirada do *objeto* dêsses preceitos. Êste objeto é bom e necessário em si mesmo de maneira geral; mas *pode vir a ser indiferente, ou mesmo mau, em razão das circunstâncias.* Por exemplo, um preceito positivo da lei natural obriga a prestar socorro ao próximo em perigo de morte; mas, se só se pode prestar-lhe socorro com perigo da própria vida e se, doutra parte, a isso não se está ligado por nenhum dever particular (dever profissional) para com

---

[20] Cf. SANTO TOMÁS, Ia Iae, q. 97, art. 4, ad 3: *"Lex naturalis continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero preceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque (...) dispensatur: puta quod mutuum non reddator proditori patriae, vel aliquid hujusmodi".*

aquêle que está em perigo, êste preceito positivo pode fàcilmente converter-se num simples conselho, que só será escutado por homens de coração. O dever estrito só reapareceria quando a abstenção equivalesse à transgressão de um preceito negativo. Vê-se por aí que, pelo próprio fato de implicarem a consideração das circunstâncias, os preceitos positivos pertencem sempre à lei natural secundária. Podemos também compreender a diferença essencial que há entre os preceitos positivos e os preceitos negativos quanto à obrigação, observando que os preceitos positivos prescrevem atos de virtude, enquanto que os negativos proíbem o pecado. Ora, é sempre um mal cometer pecado; mas *nem sempre é necessário, nem mesmo bom, fazer atos de virtude.* Deve-se praticar a virtude em tais circunstâncias e de tal maneira determinada, ao passo que é sempre preciso abster-se do mal. Os moralistas assinalam esta diferença dizendo que os preceitos negativos obrigam sempre e a cada vez (*semper et pro semper*), ao passo que os preceitos positivos obrigam sempre, mas não a cada vez (*semper sed no pro semper*).

A segunda consideração é tirada da *relação dos preceitos com o fim último*. Pela observância do preceito negativo, o homem abstém-se de desviar-se do seu fim último e persevera no amor supremo do bem moral; ao passo que, pela observância do preceito positivo, êle tende *positivamente* e *de tal ou tal maneira* ao seu fim último. Ora, é absolutamente necessário não se desviar do fim último; mas não é necessário tender positivamente a êsse fim sempre e de uma maneira determinada.

99 4. **Plasticidade do direito natural.** Gravemente se falsearia a noção do direito natural se, da sua imutabilidade essencial, tal como acabamos de defini-la, se concluísse pela imutabilidade absoluta das regras morais. Em realidade, o próprio direito natural é suscetível de variar e de evoluir sob formas e em limites que convém precisar bem.

a) *Causas de variação.* Fàcilmente se compreende que, se há um sentido em que o direito natural é imutável, há outro em que êle deve ser considerado como sujeito à mudança, visto que *a natureza é ao mesmo tempo imutável e mutável. É imutável na sua essência abstrata,* em função da qual se definem os preceitos primários do direito natural. Mas é *mutável e diversa em suas formas concretas, históricas e individuais.* É por isto que também o direito natural, nas suas aplicações mais ou menos imediatas, deverá diversificar-se constantemente, não para alterar sua substância, que não pode mudar, mas, ao contrário, para assegurar a sua perma-

nência essencial.[21] Dêste modo as variações que, no correr dos tempos, verificamos na maneira de apreciar a moralidade do empréstimo a juros, explicam-se como outras tantas adaptações às circunstâncias concretas da vida econômica e social, a fim de salvaguardar as exigências essenciais da justiça. *O direito varia para assegurar a permanência do direito.*

Por outra parte, cumpre admitir a realidade de um *progresso geral da humanidade no conhecimento das exigências do direito natural*, isto é, na inteligência *intensiva* dêste: nisto precisamente consiste o progresso da civilização. Pouco a pouco a humanidade toma consciência mais precisa e clara de certos aspectos ou de certas conseqüências dos princípios gerais da lei natural, que até então haviam ficado na sombra ou só haviam sido postos em luz como utopias, ou ainda não haviam sido preconizados senão por pioneiros, não raro desconhecidos e perseguidos. Destarte se explica a evolução que se produziu através das idades relativamente à escravidão, às regras da guerra e às diversas formas da justiça e da solidariedade sociais. Foi êste aspecto do direito natural que BERGSON definiu como uma "moral aberta", isto é, sempre suscetível de novos progressos graças a um aprofundamento das exigências do direito e de uma ampliação do seu domínio.

b) *Conclusões e determinações.* A diversificação e o aprofundamento do direito natural realizam-se por modo de conclusão e de determinação. O primeiro modo assemelha-se ao das ciências, *em que as conseqüências se deduzem dos princípios por via de raciocínio.* Dêsse modo o preceito que proíbe matar é uma conseqüência do princípio de que não se deve fazer mal a ninguém. Levando a coisa mais adiante, embora a matéria já se torne mais complexa, vedar-se-ão as práticas abortivas, e mesmo as práticas anticoncepcionais. Uma nova reflexão fará que nos perguntemos se, e em que medida, são lícitas certas indústrias que põem em perigo a vida humana.

O segundo modo, que é o da *determinação*, assemelha-se ao que sucede nas artes, quando *se trata de adaptar um modêlo a uma destinação particular* (por exemplo, a forma geral "casa" a um lugar de habitação, ou a um lugar de reunião, ou a um local de ensino, etc.). Assim é que a lei natural quer que aquêle que cometeu uma falta seja punido: mas que êle seja punido de tal ou tal maneira (pena de morte, reclusão, prisão, trabalhos forçados, desterro, etc.), isto exigirá uma

---

[21] Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 57, art. 2 ad 1: "*Illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Nature autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere*".

determinação da lei natural. (Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 95, art. 2.)

100 c) *A concepção analógica do direito*. Podemos agora compreender que a única concepção possível do direito é a analógica. *Não existe direito em si ou em estado puro, assim como não existe homem em si.* Há direitos francês, alemão, inglês, etc. ou, mais exatamente ainda, um direito territorial, um direito familiar, municipal, profissional, nacional, etc., diversificados cada um conforme os países e os climas, os tempos e os lugares, enfim um direito internacional, também êste em constante evolução. Mas não há direito puro e simples, contràriamente à opinião dos teóricos da Escola do Direito da Natureza (GROTIUS, PUFFENDORF) *(82)*, os quais, partindo do nominalismo, terminam nesta como em outras questões no coisismo menos inteligível. *O direito como tal não passa de uma abstração que designa o princípio universal da moralidade, tal como êste se acha determinado e diversificado segundo as condições concretas infinitamente variadas da vida individual e social,* da mesma maneira como o homem não passa de uma abstração fundada na comum participação dos homens numa natureza ou essência que cada indivíduo humano determina e diversifica de maneira original. [22]

Vê-se como convém apreciar certas fórmulas que foram propostas para traduzir êsses aspectos do direito natural. Um jurista alemão, R. STAMMLER (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischer Gechichtauffassung,* Leipzig, 1896), falou de um *"direito natural de conteúdo variável"*, e HAURIOU muito se escandalizou dessa fórmula, na qual descobria uma contradição. De fato, STAMMLER opunha-se antes de tudo às teorias da Escola do Direito da Natureza e, falando da variabilidade do direito natural, parecia visar não o conteúdo formal dêste, mas sim o seu conteúdo material, isto é, as *aplicações* particulares e concretas da idéia de justiça à natureza social. Por seu lado, G. RENARD (*Le droit, l'ordre et la raison,* Paris, 1927, págs. 119 e segs.) pôs em circulação a fórmula que fala de um *"direito natural de conteúdo progressivo"*. G. RENARD explica que é dupla esta "progressividade" do direito: imutável enquanto "finalidade", "orientação", "princípio de inspiração" "critério" (páginas 120-121), graças ao trabalho da vontade humana esclarecida pela razão o direito natural progride "primeiramente desenvolvendo as virtualidades inclusas no seu princípio", e depois "assimilando a si os meios históricos que êle deve reconduzir à ordem" (pág. 126).

---

[22] É, em suma, esta noção analógica do direito que M. GURWITCH (*L'idée de droit social,* Paris, 1931, pág. 165) reencontra, pôsto que sob forma tateante e imprecisa, quando fala de "pluralismo jurídico".

Não há senão que aprovar estas explicações, salvo talvez notar que a fórmula de G. RENARD (como a de R. STAMMLER) deixa subsistir um equívoco. Porquanto não é o próprio direito natural que é variável e progressivo, e sim o conhecimento que o homem dêle toma e as aplicações que dêle faz. *Direito natural e aplicações,* se se quiser falar rigorosamente, *não devem ser situados no mesmo plano,* a fim de evitar que a noção de direito natural seja obscurecida ante a massa das aplicações múltiplas e aparentemente contraditórias que êle recebe. Convém, entretanto, observar que, no pensamento de G. RENARD, a progressão do direito natural é *finalizada* pelo dinamismo que orienta a natureza humana para seu fim último, o que dá sentido perfeitamente defensável à noção de um "direito natural de conteúdo progressivo", ao passo que, segundo STAMMLER a variabilidade do direito natural persiste indeterminada (mais ou menos, se quiser, como o impulso vital bergsoniano), o que é incompatível com a própria noção de direito natural.

ART. III. LEI POSITIVA

101 **Aqui só temos de tratar da lei positiva em função do direito natural, do qual depende. Estudando a natureza e os caracteres da lei positiva, determinaremos o modo e os limites dessa dependência.**

§ 1.º NATUREZA DA LEI POSITIVA

A. Noção

1. **Necessidade das leis positivas.** À lei natural devem aditar-se as leis positivas, divinas e humanas, que a determinam e a explicam, e que são definidas como *ordenações da razão, decorrentes da livre decisão do legislador e que se acrescentam à lei natural.* Vimos, com efeito, que a lei natural se estende, de certo modo, a todos os atos humanos. Porém essa lei pode obscurecer-se sôbre certos pontos e parecer incerta em múltiplas circunstâncias, em razão mesmo da forma geral de seus preceitos. Esta insuficiência da lei natural faz-se sentir sobretudo no domínio social, que exige prescrições numerosas e precisas. Donde a necessidade das leis positivas, divinas e humanas.

2. **Leis divinas e leis humanas.** As *leis divinas* são decretadas diretamente pela própria autoridade de Deus e estão contidas na Revelação. São divinas pela forma sòmente, quando versam sôbre atos já prescritos pela lei natural ("Não matarás"). São divinas pelo fundo e pela forma quando aditam à

lei natural preceitos positivos em vista do fim sobrenatural (Antigo e Nôvo Testamento). Essas leis divinas são absolutamente necessárias ao homem na hipótese da sua elevação ao fim sobrenatural; são-lhe moralmente necessárias na ordem natural, da mesma sorte que a Revelação. As *leis humanas* são obra dos que exercem a autoridade, com o encargo de empregá-las para o bem comum dos que lhes estão submetidos.

B. **Relação com o direito natural**

102 A lei natural não desce às aplicações particulares; limita-se a fixar os *princípios gerais,* e deixa à lei positiva o cuidado de tirar as conclusões remotas, regular os casos concretos, tendo em conta as necessidades e circunstâncias de fato. Ademais, o legislador deve intervir para determinar aquilo que, na lei natural, se apresenta só sob forma embrionária e potencial. A lei positiva procede, pois, também *por via de conclusões e de determinações;* mas, sob ambos os aspectos, pôsto que a títulos diferentes, é sempre na lei natural que ela deve buscar seu ponto de apoio.

1. **Conclusões.** Quer estejam próximas dos princípios primeiros do direito natural (leis que proíbem matar), quer estejam afastadas (leis que proíbem a venda de produtos anticoncepcionais ou a venda de periódicos licenciosos), *as conclusões tiradas pelo direito positivo* e promulgadas sob forma de leis acompanhadas de sanções, *evidentemente tiram seu valor principal do rigor com que derivam dos princípios do direito natural.* Mas, *enquanto se trata de conclusões remotas, o seu poder vem também, em parte, da lei humana,* decretada em função de circunstâncias definidas que introduzem necessàriamente certa margem de contingência na aplicação dos princípios aos casos particulares.

2. **Determinações.** As leis positivas, na sua maioria, são *determinações da lei natural*: tais são, por exemplo, as leis constitucionais, ou as que regulam os direitos civis e políticos. Fácil é ver que *a lei natural em razão precisamente da sua extensão, deixa uma multidão de pontos, e mesmo dos mais graves, numa verdadeira indeterminação,* sobretudo em matéria de direito social. As leis positivas é que caberá dar-lhe, conforme as diversas circunstâncias da vida social, econômica e política, tôdas as precisões que ela reclama. *Como tais,* isto é, como determinações do direito natural, *as leis positivas só recebem seu poder da simples vontade humana.* Com efeito, pode suceder que as determinações mais opostas sejam justas por se assentarem igualmente sôbre algum fundamento natural: as-

sim é que o regime da liberdade civil e o da propriedade poderão diferir muito e sem nenhuma injustiça, conforme os tempos e os lugares. As sociedades têm podido e poderão modificar-se profundamente pelo simples fato de surgirem novas legislações, sem que a lei natural seja violada. Vale isto, ao mesmo tempo, por dizer de que importância e de que eficácia são as leis positivas que se aditam à lei natural. [23]

Muitas vêzes considera-se como intrinsecamente injusto aquilo que é mera determinação, menos boa talvez, da lei natural. Assim, um partidário do regime democrático condenará absolutamente o regime de autoridade, e o partidário dêste não será menos severo para com o regime de liberdade. Entretanto, a lei natural admite todos os regimes. A injustiça começa com o abuso de um ou de outro regime, mas não por sua instituição. Pode esta ser imprudente, em tal povo e em tais circunstâncias, mas, em si, não é injusta.

C. Caracteres das leis positivas

103 Devem as leis positivas ser justas, úteis ao bem comum e estáveis.

1. **Justiça.** Lei justa é aquela que *de alguma maneira é fundada na lei natural,* seja a título de conclusão, seja a título de determinação. Essa lei obriga como a própria lei natural, sem que se faça necessário seja ela a melhor: basta que seja boa, isto é: justa.

Pode, porém, acontecer que a lei seja *realmente má,* ou porque não tenha como fim o bem comum, ou porque tenha sido decretada por uma autoridade ilegítima, ou porque ofenda a justiça privando os cidadãos de direitos inalienáveis, ou porque estabeleça injustas desigualdades, etc. Nestes diversos casos, qual é a fôrça da lei? Ela é *nula em consciência.* Pode, suceder que seja prudente, e mesmo necessário, em consciência, conformar-se com ela por motivos *extrínsecos* à própria lei, por exemplo para evitar um mal maior.

2. **Utilidade.** Em princípio, as leis positivas podem prescrever todos os atos *necessários ou verdadeiramente úteis* ao bem público, que é a finalidade delas. Mas é preciso também que as leis não sejam *demasiado numerosas;* multiplican-

---

[24] Cf. SANTO TOMÁS, Ia Iae, q. 95, art. 2: "*Utraque* (a saber: *uno modo, conclusiones ex principiis; alio modo, determinationes quedam aliquorum communium) inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent*".

do-se demasiadamente, correm elas o risco de se tornar opressivas, de estorvar as boas vontades e de favorecer a fraude e a intriga, isto é, de ir contra o bem comum que lhes cabe assegurar.

3. **Estabilidade.** A estabilidade não é menos necessária às boas leis. Estas são estabelecidas para o bem público e prescrevem o emprêgo de certos meios gerais. Ora, o bem público é sempre o mesmo, e os meios de realizá-lo só mudam (normalmente) com certa lentidão, à medida que se modificam as condições de existência da sociedade.

A estabilidade das leis positivas não deve ser confundida com a imutabilidade. Seu fundamento, que é a lei natural, é imutável em seus princípios essenciais. Porém elas mesmas devem ser *progressivas*, de maneira a nunca estarem em desacôrdo com os costumes públicos. Sua eficácia será, mesmo, tanto maior quanto mais elas se apoiarem nos costumes públicos, visando elevá-los: se haveria imprudência em impor a um povo leis mais perfeitas do que êle pode suportar, haveria êrro e culpa em só lhe impor, entre as leis que êle é capaz de receber, as mais imperfeitas.

D. Leis penais

104 Dissemos que as leis justas obrigam sempre em consciência. Cumpre entretanto observar que às vêzes sucede ser essa obrigação meramente *indireta*. É o que acontece no caso de certas *leis penais*, que o legislador parece mais ao temor do que à consciência, e cujo cumprimento consegue (de uma maneira que acha suficiente) mediante coerção. O delinqüente é, portanto, justamente passível da pena e deve a ela submeter-se em consciência se contra êle é ela decretada.

As leis penais não podem concernir razoàvelmente senão a matérias que só têm com o bem comum uma relação tão remota, que a sociedade quase não tenha de sofrer se às vêzes suceder não ser a lei observada. (Tal é o caso de uma porção de regulamentos.) Por outra parte, o legislador sabe muito bem que o desejo dos cidadãos de evitar dar explicações à polícia ou aos magistrados, ou mesmo simplesmente o cuidado de salvar sua honorabilidade, bastará duplamente para obter da comunidade uma observância sensìvelmente geral da lei.

Haveria, pois, êrro e abuso em só ver na lei penal uma obrigação disjuntiva, como se o legislador deixasse escolher entre observar o preceito ou sofrer a pena. Claro é, ao contrário, que *o legislador não é indiferente entre um e outro dos têrmos dessa alternativa, e que não tem a intenção de deixar escolher,* pois, sem dúvida alguma

quer que seu preceito seja observado. Por isso cumpre admitir que, se a lei penal não obriga em consciência ao ato que ordena, obriga entretanto em consciência a aceitar a pena infligida pela sua violação, e proíbe resistir aos que são encarregados de forçar o delinqüente a sofrer a pena contra êle justamente pronunciada.

§ 2. O COSTUME

105 O costume ou *uso que já se fêz costume* nos interessa aqui em razão das suas relações com a lei positiva, que êle pode ora preceder e preparar, ora modificar e ab-rogar.

1. **A lei precedida pelo costume.** As leis e as constituições escritas antes de serem observadas não foram, de ordinário, mais que leis e constituições sôbre o papel, por não estarem fundadas nos costumes e nas necessidades reais dos povos a que se endereçavam. Por isto, desapareceram com as circunstâncias que as haviam feito nascer. Pode-se pois dizer que, *de maneira geral, os costumes (e os usos de que êles são a forma) são anteriores à lei positiva*: fundam-na, preparam-na, autorizam-na, tornam-na oportuna, quando formalmente não a ditam.

2. **A lei modificada pelo costume.** O costume segue a lei como a precede: pode modificá-la, interpretá-la, e mesmo mudá-la ou abrogá-la no todo ou em parte. A razão disto é que as leis, mesmo as mais sábias, não convêm a todos os lugares e a todos os tempos, pois as sociedades se transformam de maneira contínua (e às vêzes rápidas): as circunstâncias mudam tanto, que a lei poderia tornar-se um obstáculo ao bem público após haver sido um meio de proporcioná-lo. Daí *o uso de interpretar a lei, de acomodá-la às circunstâncias, de modificá-la e até mesmo de mudá-la, pela simples ação do costume.* Se o legislador permite que se opere essa transformação, e, com maior razão, se aprova as mudanças introduzidas, é evidente que o nôvo costume modificará ou mudará justamente a lei existente.

CAPÍTULO III

O DEVER E O DIREITO

SUMÁRIO [1]

Art. I. O DEVER. *Noção.* Definição. Divisão. Conflitos de deveres. Natureza do conflito. Regras de solução. O juízo prudencial. *Fundamento da obrigação moral.* A razão humana autônoma. A vontade inteligível. A moral de KANT. Crítica. A vontade social. Criação dos valôres.

Art. II. O DIREITO. *Noção.* Definição. Sujeito do direito. Têrmo e título do direito. *Propriedades do direito.* Inviolabilidade, coactividade, limitabilidade. Espécies do direito. Em razão da lei, do sujeito, do título imediato, da obrigação. *Conflitos de direitos.* Natureza do conflito. Regras de solução. *Correlação entre o dever e o direito.* Relação dos homens a Deus. Relações dos homens entre si. *Fundamento do direito.* A fôrça. O interêsse. Consciência coletiva. Pressão social e aspiração.

109 Da lei derivam os deveres e os direitos, dos quais temos de agora estudar a natureza, as espécies e o fundamento.

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III, c. XV; X. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 57-59. R. von JHERING, *Der Kampf um's Recht*, Berlim, 1873. Ant. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, nova ed., Bari, 1938. OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la Morale d'Aristote*, Paris, 1881, págs. 72 e segs. DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, Paris, 1925. VALENSIN, *Traité de Droit naturel*, t. I. LA CHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas*, Paris, 1933. HAURIOU, *Aux sources du droit*, Paris, 1921. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des moeurs*, 3.ª ed., Paris, 1907. DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905. BRÉHIER, *Historie de la Philosophie*, t. II, págs. 545 e segs. FR. OLGIATI, *Karl Marx*, Milão, 1922. DABIN, *Philosophie de l'ordre juridique positif*, págs. 255-310. DEFROIDMONT, *La science du droit positif*, Paris, 1923. E. JANSSENS, *Cinq leçons sur la Justice*, Bruxelles-Gand, 1922. F. SENN, *De la Justice et du Droit* Paris, 1927. GILLET *Devoir et conscience*. LE SENNE, *Le Devoir*, Paris, 1931. BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1932. DAVY, *Le Droit, l'Idéalisme et l'expérience*, Paris, 1923. VIALATOUX, *La Cité totalitaire de Hobbes*, Paris, 1952. RUYER, *Philosophie de la valeur*, Paris, 1952.

ART. I. O DEVER

§ 1. NOÇÃO

1. **Definição.** No sentido abstrato, o dever (*officium*) exprime a *obrigação* ou necessidade moral de fazer ou de omitir alguma coisa. Sob êste aspecto, o dever é o efeito formal da lei e dêle tratamos mais acima *(93)*. Concretamente, a palavra dever designa *a ação ou omissão a que se está obrigado em razão da lei.* É neste último sentido que agora consideramos o dever.

2. **Divisão.** Podemos dividir os deveres sob os quatro pontos-de-vista seguintes: em razão da sua forma, de seus têrmos, da ordem jurídica ou do grau de obrigação que encerram.

a) *Em razão da forma.* Os deveres são *positivos*, quando impõem a obrigação de fazer alguma coisa (por exemplo, o dever de pagar as próprias dívidas); ou *negativos*, quando enunciam uma proibição ("não matarás").

b) *Em razão dos têrmos.* Distinguem-se os deveres *para com Deus, para com o próximo, e para consigo mesmo.* Só as pessoas inteligentes e livres podem ser objetos de deveres da parte do homem, porque as pessoas têm por si mesmas razão de fim. Tudo o que é não-racional, por ser meio para o homem, não pode ser objeto de dever, mas sòmente matéria ou ocasião de deveres para o homem.

c) *Em razão da ordem jurídica.* Dêste ponto-de-vista, distinguem-se deveres *jurídicos* ou *não-jurídicos*, conforme são ou não definidos pela lei positiva. Os deveres não-jurídicos são, pois, puramente morais. Não se deve confundir esta divisão com a que distingue deveres sujeitos ou não-sujeitos à coação, pois *todos os deveres exigíveis pela fôrça são jurídicos, mas não inversamente.* Assim é que muitos deveres compreendidos na justiça distributiva são jurídicos, sem serem exigíveis por coação.

Em geral, todos os deveres de justiça são jurídicos. Entretanto, *só os deveres de justiça comutativa são deveres no sentido absolutamente estrito da palavra.* Os outros deveres (deveres para consigo mesmo; deveres de caridade) não são jurídicos, porque, por um lado, uns não são *ad alterum* (deveres para consigo mesmo), ao passo que a justiça é *ad alterum;* e, por outro lado, a justiça implica uma estrita determinação, que certos deveres não comportam (caridade, gratidão, veracidade).

110 *d*) *Em razão da obrigação.* Distinguem-se aqui os deveres de justiça e os deveres de simples eqüidade. Os *deveres* de justiça e os deveres de simples eqüidade. Os *deveres de justiça* (chamados perfeitos ou imperfeitos conforme são ou não jurídicos e, por conseguinte, exigível ou não pela fôrça) reduzem-se às diversas obrigações dos dois preceitos fundamentais: "a ninguém faças mal" (*neminem laede*), "dá a cada um o que lhe pertence" (*cuique suum*).

Os *deveres de eqüidade*, fundados na caridade e na humanidade, *em geral tendem a fazer cumprir a lei no seu espírito e segundo as intenções do legislador, para além da letra da lei e, às vêzes, contra a letra da lei.* Assim, a eqüidade corrige constantemente os efeitos de uma concepção literalista dos direitos e dos deveres, e opõe-se diretamente ao formalismo e, ainda mais, ao farisaísmo que, da lei, só retém a materialidade, em detrimento do espírito.

Precisamente porque têm maior alcance do que a letra da lei, os deveres de eqüidade *não são jurídicos.* Contudo, daí não se segue que êles nunca constituam senão deveres em sentido amplo. De fato, podem êles, moralmente ao menos (diz-se com justeza "por eqüidade"), constituir deveres absolutamente estritos e de extrema gravidade: é o que sucede cada vez que um dever grave de humanidade sobrepuja e anula um direito jurídico que lhe é acidentalmente contrário. Um credor rico pode, por eqüidade, ter o dever estrito de adiar a cobrança de uma dívida que acarretaria a miséria a um devedor insolvente de boa-fé.

§ 2. Conflitos de deveres

111 1. **Natureza do conflito.** O dever em que me acho de cumprir certas obrigações graves pode, às vêzes, obrigar-me a transgredir outras obrigações, incompatíveis com êsse dever. Tal é o caso disso a que se chama os *conflitos de deveres.* Êstes conflitos, que *ocorrem quando uma pessoa não pode satisfazer ao mesmo tempo dois deveres que se excluem mùtuamente,* na realidade são puramente aparentes. Com efeito, todo dever deriva, em última instância, da instituição divina, e é evidente que Deus não pode obrigar a cumprir dois deveres incompatíveis entre si.

Os conflitos de deveres só podem existir entre deveres positivos (coisas que cumpre fazer), ou então entre deveres positivos e negativos (proibições), mas nunca entre deveres negativos.

2. **Regras de solução.** As regras a aplicar aqui são relativas ao bem comum, ao objeto dos deveres e às pessoas a que os deveres se referem.

a) Ponto-de-vista do bem comum. A lei que deriva de uma ordem superior e que é *a mais necessária ao bem comum* deve prevalecer. Por conseqüência e, aliás, em igualdade de condições, os deveres naturais prevalecerão sôbre os deveres puramente jurídicos, os deveres negativos sôbre os deveres positivos (*98*), os deveres universais sôbre os deveres particulares, os deveres de justiça sôbre os de caridade.

b) Ponto-de-vista do objeto. Preferir-se-ão os deveres que têm um *objeto mais nobre, mais necessário e mais universal*: os deveres relativos à alma prevalecerão sôbre os deveres relativos ao corpo, e os deveres de estado sôbre os deveres de conveniência pessoal.

c) Ponto-de-vista das pessoas. Levar-se-ão em conta, finalmente, as *pessoas* para com as quais se têm deveres. A êste respeito, os deveres para com Deus primam sôbre os deveres para com os homens; os deveres para com os parentes primam sôbre os deveres para com os estranhos. (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 26.)

112 3. **Juízo prudencial.** Tôdas essas regras devem entender-se "em igualdade de condições" isto é, *convindo ponderar o conjunto das circunstâncias.* Podem estas, às vêzes, obrigar a dar preferência a um dever ou a um direito teòricamente inferiores. Por exemplo, um dever de conveniência pessoal grave pode primar sôbre um dever de estado de importância medíocre (relativamente) : um operário pode cessar seu trabalho, mesmo com prejuízo do patrão, para cuidar de um parente enfêrmo; em compensação, se a sua presença à cabeceira do doente não é rigorosamente necessária e se, por outra parte, é importante o prejuízo causado pela cessação do trabalho, o dever de estado (dever de justiça) prevalecerá sôbre o dever de caridade.

Vê-se, com isto, que êste domínio dos conflitos de deveres (como o domínio dos conflitos de direitos) é, por excelência, o do juízo prudencial, cujo ofício próprio é apreciar, do ponto-de-vista moral, *a própria realidade existencial,* com tôdas as circunstâncias concretas que lhe conferem seu caráter absolutamente singular.

§ 3. FUNDAMENTO DA OBRIGAÇÃO MORAL

113 O efeito essencial da lei moral consiste na *obrigação,* isto é, na *necessidade moral, que se impõe ao homem, de praticar ou não um ato, conforme a lei o prescreve ou o proíba.* Já fri-

samos o sentido e a natureza desta necessidade moral (*78*), que ata a vontade sem violentá-la, e que é absoluta, com ser independente de tôda condição *facultativa*, visto não têrmos que escolher nosso fim, o qual está inscrito na natureza que havemos recebido de Deus. A obrigação moral ou dever tem, pois, como *fundamento próximo a ordem essencial das coisas*, em virtude da qual há uma conexão necessária entre tal ou tal ato e o fim último, e como *fundamento último a ordenação da Razão divina.*

Houve, no entanto, quem tentasse justificar a obrigação moral sem recorrer a Deus. Encontramos aqui quatro tipos distintos de teorias, a saber: as que querem fundar a obrigação moral na *razão humana* tida como autônoma (morais independentes); as que pensam achar na *vontade humana impessoal* (ou vontade inteligível) a razão suficiente da lei moral e da obrigação que ela produz (KANT); as que recorrem à *vontade social,* como expressão de uma ordem superior aos indivíduos; e, enfim, as que querem explicar tôda a experiência moral pela *atividade humana criadora de valôres* (LOTZE, N. HARTMANN, J. P. SARTRE).

A. A razão humana autônoma

114 1. **Morais independentes.** Muitos moralistas contemporâneos, preocupados com propor uma moral independente não só de tôda religião, senão também de qualquer referência a Deus como Legislador supremo, acham que *a razão humana basta para fundar a obrigação moral,* apresentando o bem como um *ideal de perfeição individual e de progresso social.* [1a] Enquanto homens e membros da sociedade humana, e sob pena de renunciarmos ao que de melhor há em nós, não podemos deixar de nos sentir obrigados a trabalhar para promover a nossa perfeição moral e, por ela, o bem comum da humanidade.

[1a] Cf. F. BUISSON, *Foi laïque*, Paris, 1912, págs. 193-198. "Acorrentar a razão, comprimir a inteligência, é cometer um sacrilégio (...): a única religião capaz de regenerar a humanidade, por tanto tempo escravizada pelas religiões dogmáticas, é a liberdade de consciência servida pela inteligência, é o culto da razão humana (...). É preciso que a pessoa humana seja livre (...). Tôda servidão é um crime de lesa-humanidade". J. PAYOT, *Cours de Morale*, Paris, 1904: "Para nós, esclarecidos pela visão de conjunto do progresso humano, de acôrdo com a nossa maneira de agir cremos, com fé a um tempo instintiva e refletida, no valor absoluto da vida; todos os nossos deveres parece-nos poderem resumir-se numa afirmação única: amar e respeitar a vida; vivermos nossa vida de homens, isto é, nossa vida consciente, dando-lhe a intensidade, extensão e profundeza que ela pode alcançar".

2. **Crítica.** A esta teoria opomos que a razão humana, tal como ela a entende, é incapaz de fundar uma obrigação moral autêntica, isto é, absoluta.

a) *Razão e natureza.* Todos os moralistas que invocam a razão humana para explicar a obrigação moral têm o cuidado de assinalar que esta razão não é a razão individual. Por outra parte, como a Razão divina é excluída, só pode tratar-se de uma "razão impessoal". Ora, razão tal é mera abstração e só tem uma existência conceptual. Na realidade, *tôda razão é pessoal, e não se pode falar de "razão impessoal" senão para designar, não um sujeito, mas princípios e normas* que se impõem a tôdas as inteligências (*III, 430*).

Resta saber por que êsses princípios e essas normas assim se impõem, isto é, donde lhes vem, na ordem moral, sua fôrça obrigatória absoluta. Pode-se responder que êles são constitutivos da razão, e que não há porque procurar mais adiante. Porém há aí uma escapatória, pois isso equivale a admitir o *fato* da obrigação moral, mas não a lhe fornecer um fundamento.

115 *b*) *A Razão suprema.* Êste fundamento terá, pois, necessàriamente, de ser buscado, por uma parte, numa razão pessoal, visto não haver nem razão impessoal nem razão coletiva e, por outra, numa razão distinta da razão humana. Equivale isto a dizer que *o caráter obrigatório da lei moral só pode provir de um mandamento oriundo de uma razão superior à do homem.* O que há em nossa razão individual de impessoal e de universal exprime justamente, tanto no domínio especulativo (*III, 362*) como no domínio moral, uma ordem de fato que não é obra nossa, e em que a razão metafísica, elevando-se até Deus, Princípio e Fim universal, reconhece uma ordem de direito, isto é, pròpriamente uma lei, uma obrigação e um dever.

c) *Ideal e dever.* Não se trata, com efeito, de obter simplesmente da razão que nos incentive e nos persuada, mas sim que nos obrigue. É o que KANT teve o mérito de descobrir sob o nome de *imperativo categórico.* Mais adiante veremos o que se deve entender exatamente por isto. Mas, no que tem de justo, *o imperativo categórico é coisa velhíssima, admitida desde que há homens, e homens que crêem no bem e no mal*: o dever impõe-se sem condição, não (como o diz KANT) sem condição absolutamente, mas sim sem condição *facultativa,* isto é, sem deixar a escolha entre o dever e a condição (ou a sanção). Ora, assim compreendido, o dever é essencialmente diferente do *ideal* de perfeição moral que a razão humana nos propõe, pois um ideal é coisa nobre e excitante, generosa e bela, mas não *obrigatória* senão por efeito do man-

damento de uma autoridade que nos impõe absolutamente realizarmo-lo. Equivale isto a dizer que a razão *humana*, por si só, não basta para isso, e que *não se lhe pode conceder o poder de obrigar, no sentido próprio da palavra, senão na medida em que na sua voz se reconhece a própria voz de Deus.*

HAMELIN (*Essai sur les éléments principaux de la Représentation*, Paris, 1907, pág. 416) objeta que, se o mandamento de Deus é uma ordem arbitrária, o fundamento da moral é empírico e não racional, e que, se é racional, a ordem divina deixa de ser empírica e exterior ao agente moral, porém ao mesmo tempo também cessa de haurir de Deus o seu poder, visto que deveria ter-se impôsto ao próprio Deus, enquanto incluída na razão divina. E HAMELIN conclui que "nada prescinde melhor de Deus do que a obrigação". Salta aos olhos a falha dêsse raciocínio, que se funda numa concepção errônea de Deus como Liberdade infinita *(III, 391)*. HAMELIN supõe que há que escolher entre os dois têrmos desta alternativa: ou a ordem divina vem da vontade de Deus e é arbitrária (empírica), ou vem da razão divina e não é imposta pela vontade de Deus, visto impor-se a esta vontade. Como se a ordem não pudesse, a um tempo, ser concebida pela razão divina e imposta pela vontade de Deus e, assim, ser *ao mesmo tempo racional sem ser arbitrária* e *imperativa sem ser irracional.* Quanto a dizer que a vontade divina está "submetida" à razão divina, isto não poderia significar (como o compreende HAMELIN em virtude de sua concepção de Deus como Liberdade infinita) que a vontade em Deus é estranha ou exterior à razão, mas sim sòmente que *Deus só pode agir segundo sua ciência e sua sabedoria infinitas,* que são êle mesmo e, de modo algum, segundo uma lei estranha ou superior a êle *(III, 408)*.

B. A vontade inteligível

116 KANT e HEGEL buscam o fundamento da obrigação moral na *vontade humana autônoma*. Mas, enquanto KANT invoca o caráter intemporal e universal da vontade individual sujeita à razão, HEGEL entende que só a vontade autônoma da sociedade ou do Estado é capaz de fundar a obrigação moral.

1. A moral de Kant

a) Lei da razão pura. Partimos, diz KANT, da realidade de *imperativos categóricos,* isto é, de deveres que se impõem sem condição à consciência. O problema está em saber *como são possíveis tais imperativos.* A explicação dos imperativos hipotéticos não oferece dificuldade alguma: quer se trate de fins simplesmente possíveis (o saber, a riqueza, o poder, etc.), Quer de fins que se impõem a todos os homens (a fe-

licidade), a coação do imperativo sôbre a vontade é mera conseqüência do princípio de que "quem quer o fim quer os meios". Princípio que é analítico, visto poder-se, do fim, deduzir *a priori* os meios. Ao contrário, a necessidade própria ao imperativo categórico tem por efeito ligar diretamente a vontade à lei, sem condição nem antecedente nem conseqüente. Descobrimos aí uma ligação sintética *a priori (III, 128)*, já que é impossível deduzi-la de qualquer princípio distinto dela mesma. Dir-se-á, pois, *que um ato é moralmente bom por dever ser praticado, e não que um ato deve ser praticado por ser moralmente bom.* Ora, equivale isto a dizer que o dever impôsto à vontade humana é uma lei da razão pura, visto ser, como tudo o que pertence à razão pura, ao mesmo tempo *a priori* e universal. Sem dúvida poder-se-ia perguntar por que a razão reveste o aspecto prático do dever. Mas isto equivaleria a perguntar a razão do dever e, por isso mesmo, a deixar de o ter como categórico e absoluto. *Não há, pois, por que procurar deduzir o dever, que é necessàriamente um mistério*: há sòmente que partir dêle, isto é, que admitir que *o princípio da moralidade reside na vontade humana autônoma e intemporal.*

Desta noção do dever KANT deduz aquilo a que chama os *postulados da razão prática.* São *postulados* (ou *hipóteses*) enquanto absolutamente não são objeto de ciência. Por ser rigorosamente impossível qualquer demonstração dêle, em virtude do que foi estabelecido na *Crítica da razão pura (III, 130, 134)*, e sim objeto de *crença* (ou de *fé irracional*). São em número de três êsses postulados:

a) *Postulado da liberdade (numenal).* Êste postulado *resulta da obrigação* de obedecer ao dever: a obrigação, com efeito, supõe o *poder,* isto é, a liberdade.

b) *Postulado da imortalidade da alma.* Procede do fato de *a santidade,* isto é, a conformidade perfeita ao dever, *não poder ser realizada neste mundo.* Por isto somos poderosamente inclinados a crer na possibilidade de um aperfeiçoamento indefinido, só concebível pela imortalidade da alma.

c) *Postulado da existência de Deus.* Provém da nossa convicção de que *a felicidade deve acompanhar a virtude.* Ora, para assegurar a coincidência de uma e de outra, faz-se mister um Deus justo e bom, soberano juiz das consciências e fiador de uma justiça incorrutível.

b) *Moralidade formal.* Daí se segue que *a moralidade é coisa essencialmente formal,* isto é, só dependendo da *forma* das ações, a saber: pura e simplesmente do fato de serem elas ou não praticadas em respeito da lei, e, de modo

algum, da matéria delas. Esta forma é característica da *boa vontade,* que é a vontade submetida à sua própria lei por puro respeito da lei. *A boa vontade é, pois, a única coisa que é boa sem restrição, e da qual não se pode fazer mau uso.* Como tal, deve ela ser necessàriamente o *fim da lei.* Efetivamente, para que o imperativo seja categórico, é preciso que o fim que êle impõe seja um fim absoluto, isto é, um fim em si, bom sem condição nem restrição. Ora, acabamos de ver que realmente só a boa vontade é tal. Devemos, pois, dizer que o *homem, enquanto pessoa livre* (isto é, sujeito ao dever por puro respeito à lei ou, o que vem a dar no mesmo, agindo por pura boa vontade) *é que é o fim da lei moral.* Donde a fórmula seguinte da moralidade: "Age de tal sorte que trates a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim, e nunca simplesmente como meio".

117 c) *A vontade, legisladora universal.* Finalmente, se o homem é fim em si, acrescenta KANT, isto implica que *êle não pode estar sujeito à legislação universal*: do contrário passaria à categoria de instrumento ou de meio a serviço de uma ordem em que êle só entraria a título de elemento ou de parte. Mister se torna, pois, que êle seja o autor dessa legislação. *Por isto, deve o homem agir com a idéia da sua vontade como legisladora universal,* consoante o que se exprime nas duas fórmulas seguintes: "Age ùnicamente de acôrdo com uma máxima tal, que possas ao mesmo tempo querer que ela seja uma lei universal". "Age sempre de tal maneira que as máximas que derivam da tua legislação própria concorram para o estabelecimento do reinado dos fins". Assim, a ordem moral resume-se tôda inteira nisto: que *o homem é ao mesmo tempo o autor, o sujeito e o objeto da lei.* [2]

d) *O ideal e o real.* O princípio do imperativo categórico deve ser entendido em todo o seu rigor, isto é, de que *ato autênticamente moral e bom não há senão aquêle que é absolutamente desinteressado, praticado única e exclusivamente por respeito à lei.* Com freqüência tem-se assinalado tudo o que de orgulho inumano e absurdo parece haver nesta pretensão de submeter a vontade a uma regra tão contrária à sua tendência profunda e às exigências da razão. Cumpre, entretanto, advertir que KANT apresentou êste comportamento moral mais pròpriamente como um *ideal.* Concede mesmo que êste ideal é pràticamente inacessível e, como os Estóicos, confessa que, sem dúvida, jamais qualquer homem praticou um ato que fôsse plenamente moral (e, se o não é plenamente, de

---

[2] Cf. KANT, *Fundamentos da Metafísica dos costumes,* 2.ª seção; *Crítica da razão pura prática,* 1.I, c. III.

modo algum o é). *O papel do ideal consistirá, pois, em manter no homem o cuidado permanente de se alçar à verdadeira moralidade*, e de purificar sua vontade de todos os motivos interesseiros que o parasitam e o limitam.

Não se deve compreender que, para KANT, o ato "interesseiro" seja necessàriamente *imoral*. Êle é pura e simplesmente *amoral*, porque *todo ato que uma tendência ou um instinto produz ou justifica é necessàriamente, como tal, estranho ao domínio da moralidade.*

118 2. **Crítica.** Já discutimos vários aspectos desta doutrina, e em particular o que se refere à boa vontade como fim (*31*), bem como a noção de beatitude como sumo bem (*35-37*). Resta-nos demonstrar que KANT fracassa ao fundamentar a obrigação e ao justificar a sua concepção da autonomia moral.

a) *A obrigação fica sem fundamento.* A autonomia atribuída à vontade humana é, primeiramente, algo escandaloso, pois parece bastante estranho considerar essa vontade, serva que é a tantos respeitos e sujeita a tantos impulsos irracionais, como "legisladora universal". Mas, na realidade, não é ela tal para KANT, senão por pertencer *ao mundo inteligível* (ou numeral), "do qual, de fato, nada mais sabemos" (*Fondements*, 3.ª seção, ed. Delbos, pág. 189).[3] Assim, para KANT, "a autonomia da vontade" significa sòmente que *a vontade tira a sua lei de uma ordem que está além do sensível ou mundo fenomenal, e que coincide com a essência inteligível da vontade.* Há nisso como que um recurso a uma espécie de razão ou de lei eternas e, em todo caso, a confissão claríssima de que, para fundar a obrigação moral, é preciso ultrapassar a razão empírica e ir até uma Razão absoluta. Mas, como, segundo KANT, tôdas as nossas asserções relativas ao mundo inteligível não passam de puros *postulados* (*III, 367*), *a obrigação fica pràticamente sem justificação real.*

Acrescentemos que não é só a obrigação ou a lei moral que é referida ao mundo numenal, mas ainda *a escolha intemporal do cará-*

[3] Cf. *Fondements*, trad. fr., págs. 193-194: "Já que o mundo inteligível contém os fundamentos do mundo sensível e, por conseqüência, também de suas leis, e já que, assim, a respeito de minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível) é êle um princípio imediato de legislação (...), deverei, conseguintemente, a respeito de minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível), considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim, e como deveres as ações conformes a êsse princípio. E, assim, os imperativos categóricos são possíveis, por esta razão: que a idéia da liberdade me faz membro de um mundo inteligível".

ter inteligível. O paradoxo desta posição está em que o filósofo para quem a autonomia do agente moral é o princípio absoluto da moralidade relega finalmente a libedade para uma esfera que escapa inteiramente à eficácia própria do sujeito moral e às influências do seu esfôrço. "Estranha doutrina" escreve BOUTROX, [4] "segundo a qual a mudança de vida, a melhora ou a perversão, o arrependimento, as vitórias sôbre si mesmo, as lutas entre o bem e o mal, seriam meras peripécias de um drama em que o desfecho é antecipadamente assinalado".

b) Moral impraticável. Sem dúvida deve-se conceder a KANT o não haver alimentado nenhuma ilusão sôbre o caráter prático da sua moral. Mas isto não basta para justificar o seu ponto-de-vista. Porquanto *um ideal impraticável não é um ideal:* de fato, é um *nada de ideal,* exatamente como uma ciência inacessível é um nada de saber. Um ideal que fica necessàriamente fora das possibilidades humanas jamais poderia obrigar, porque, sob pena de ser absurda, só deve a lei exigir o possível (*78*). Por isso se há de dizer que, *de direito como de fato, a lei moral kantiana é absolutamente desprovida de caráter obrigatório:* só repousa sôbre um postulado — não está em condições de obrigar a vontade —, pràticamente fracassará nisto sempre, e nunca deixará ao homem senão o sentimento debilitante da sua impotência.

119 *c) Paralogismos da autonomia kantiana.* Relativamente às críticas que faz KANT ao que êle chama "o conceito da heteronomia", o qual, no dizer dêle, vicia tôdas as morais que não são puramente formais, cumpre fazer as observações seguintes. KANT define a heteronomia como o fato, para a vontade, de procurar a lei que deve determiná-la *"em outra parte* que não na aptidão de suas máximas para instituir uma legislação universal", a saber: "na propriedade de algum dos seus objetos" (*Fondements,* 3.ª seção, ed. Delbos, pág. 171). Ora, há nisso uma petição de princípio e um paralogismo.

A *petição de princípio* consiste, para KANT, em definir a autonomia e a heteronomia da vontade em função de seu próprio sistema. Na realidade, haveria que dizer, pura e simplesmente, que existe heteronomia da vontade quando esta recebe sua lei *de fora,* e autonomia quando ela acha sua lei *em si mesma,* como emanando de sua própria natureza.

O *paralelismo* consiste em supor que a autonomia só é real se é absoluta. Ora, pode haver diversas formas e diversos graus de autonomia. Assim, enquanto livre, a vontade hu-

[4] ÉM. BOUTROUX, *De la Contingence des Lois de la Nature,* pág. 147.

mana deve ser independente, o que é uma espécie de autonomia. Poder-se-á também falar de autonomia da vontade humana no sentido de que a lei a que o agente moral é obrigado a obedecer não é uma injunção arbitrária vinda de fora, e sim a própria lei de sua natureza, tal como Deus a criou, de sorte que, ao obedecer-lhe, é às exigências próprias de sua natureza que êle obedece, ao mesmo tempo que a Deus. Dêste ponto-de-vista, *há portanto, ao mesmo tempo e sem contradição nenhuma, autonomia e heteronomia da vontade,* vista a lei moral ser a lei da sua natureza (autonomia) e receber sua natureza de Deus (heteronomia). *O paralogismo kantiano consiste em supor que êstes dois aspectos da lei moral são incompatíveis entre si.*

Sem dúvida, e contràriamente ao que imagina KANT, que só admite uma moralidade formal (e, por conseguinte, subjetiva), a vontade humana é dominada pela ordem da *moralidade objetiva,* em virtude da qual há atos bons ou maus em si mesmos, abstração feita da intenção de que procedem e em razão de seus objetos. A vontade humana não pode mudar coisa alguma a essa ordem, que lhe impõe sua lei: assim considerada é ela *heterônoma.* Porém *essa lei objetiva é a de sua própria natureza,* essencialmente ordenada ao bem; e, por êste próprio fato, ao conformar-se à ordem objetiva da moralidade, é à sua própria lei interior que ela obedece: sob êste aspecto, ela é *autônoma.* Assim se vê que heteronomia e autonomia andam juntas e traduzem o duplo aspecto da lei moral: lei de natureza e lei de Deus, autor da natureza.

120 d) *Positivismo jurídico.* A teoria moral de KANT confunde-se por suas conseqüências com o positivismo jurídico que já vimos provir das concepções voluntaristas de GROTIUS e de PUFFENDORF *(82),* e que consiste em sustentar que *a ordem jurídica* é *completamente independente da ordem moral.* Com efeito, já que a essência da moralidade só consiste na vontade reta, impossível se torna, de uma parte, definir como moral uma ordem *exterior* (que é o objeto do direito) e, de outra parte, admitir que o direito, que só versa sôbre os atos externos, penetra na *consciência,* santuário da moralidade. Por isto KANT afirma que a ordem moral e a ordem jurídica são alheias uma à outra, pois *diferem pela sua fonte,* já que uma nasce da lei interior e a outra da lei exterior, *pelo seu fim,* visto que uma tem por objeto a liberdade interior e a outra a liberdade exterior — *pelo seu objeto,* pois uma prescreve os atos internos (e indiretamente os atos externos), e a outra só comanda os atos externos, sem ter em consideração os motivos e, enfim, *pela obrigação,* enquanto a lei moral obriga a consciência, ao passo que, por sua natureza, a regra jurídica, não pode obrigar em consciência.

Fàcilmente se apreendem as conseqüências dêste sistema. Se êle não cria duas morais, pròpriamente falando, visto a moralidade ser, para KANT, puramente formal e literalmente sem objeto, realiza *êste paradoxo de submeter a pessoa à obrigação jurídica, que não vale em consciência, e de submeter a consciência a uma obrigação moral ignorada pelo direito.* Daí se segue que a consciência poderá ter de se exprimir por atos que o direito recusa, e que o direito poderá impor uma conduta que só da consciência deveria depender. Sem dúvida, êstes conflitos entre o direito positivo e o direito natural são freqüentes e, aliás, inevitáveis. Mas, como mais adiante se verá, êles são *acidentais* e mesmo, em certo sentido, puramente aparentes. No sistema de KANT, são irremediáveis. É, pois, certo que não há aí duas morais. Pode-se, porém, recear que já não existia moral nenhuma, em razão de ela não poder se exprimir objetivamente, nem outro direito a não ser o da coação, por falta de uma subjetividade moral.

C. A vontade social

121 **1. Moral de Hegel. Só se compreende bem a teoria do direito e da moral de HEGEL partindo das premissas panteístas do seu sistema.**

a) *Dialética panteísta.* Vimos em Teodicéia (*III, 424*) que, para HEGEL, há entre as coisas finitas e seu princípio absoluto a mesma relação que a que existe, numa dedução racional, entre o primeiro princípio e as conseqüências necessárias de dêle se deduzem. O mundo não passa de uma manifestação ou explicitação do Espírito infinito. Esta explicitação produz-se segundo o *ritmo ternário* da tese, da antítese e da síntese: *o Ser absoluto, infinito em perfeição (tese), mas absolutamente indeterminado (antítese), atua-se pelo e no devenir* (*síntese*) (*III, 182*). Do *ponto-de-vista do conhecimento*, as fases paralelas da dialética serão aquelas em que o ser se apresenta primeiro como *ser ideal ou idéia pura* (tese: Lógica); depois como *não-ser ideal*, isto é, como ser exterior e oposto à idéia (antítese: Filosofia da Natureza); e, enfim, como *consciência*, isto é, como o ato pelo qual a Idéia toma posse de si e da natureza (síntese).

Por sua vez, o ritmo interior dessa síntese é o seguinte: o espírito é primeiramente *"espírito subjetivo"*, enquanto se desprende da Natureza e volta sôbre si (tese: Psicologia); depois manifesta-se como *"espírito objetivo"* (antítese: direito, moralidade, sociedade); e, enfim, atua-se como *"espírito absoluto"*, isto é, afirma a unidade de sua essência e de sua existência na arte, na religião e na filosofia (síntese).[5]

---

[5] Cf. HEGEL, *Enciclopédia*, §§ 86-88 (*Logique*, trad. VÉRA, t. I, págs. 393-412); §§ 247-252 (*Philosophie de la Nature*, t. I, págs. 188-204); §§ 536-554 (*Philosophie de l'esprit*, t. II, págs. 379-452).

122 b) *Moralidade social.* O direito é a manifestação mais inferior do espírito objetivo. Em sua forma abstrata, o direito nada tem de positivo, e reduz-se todo a uma proibição de atentar seja contra a pessoa livre, seja contra a propriedade que garante o exercício da liberdade. Ora, esta relação puramente exterior que o direito abstrato institui entre as pessoas só pode ter sentido e realidade se existe uma *vontade* capaz de impor seu respeito, isto é, uma vontade *guiada por regras universais.* Esta vontade constitui em geral a moralidade e, por conseguinte, o direito acha sua realidade, sua garantia e sua sanção na ordem moral.

Porém *essa oordem moral não pode ser a da moralidade individual* (*Moralität*). Com efeito, de uma parte a regra universal da vontade está necessàriamente em conflito com as circunstâncias acidentais da ação, e só pode aplicar-se sob forma de compromisso, em que ela abandona sua universalidade. Doutra parte, como o reconheceu KANT ao dar à lei moral o caráter de um ideal inacessível, não se deve esperar da consciência individual, que está indissolùvelmente ligada ao particular e ao contingente, que ela conheça, em cada caso, o dever. Daí ser necessário que a moralidade busque sua regra e seu fundamento nas máximas universais e concretas que a sociedade (família, sociedade civil e Estado) formula para uso de seus membros (*Sittlichkeit*).

Portanto, *a sociedade* — e, sob sua forma perfeita, *o Estado* — é que é *a fonte e o fundamento da obrigação moral,* porque é a forma mais alta do espírito objetivo, o universo espiritual em que a razão divina se *realizou.* Por ela, e só por ela, é que o indivíduo se harmoniza definitivamente com o universal.[6]

123 2. **Crítica.** A primeira observação que suscita a doutrina hegeliana é que, a seu modo, que é panteísta, HEGEL reconhece que a moral e o direito que ela garante devem fundar-se na Razão infinita. Como tampouco a KANT, não se lhe

---

[6] Cf. HEGEL, *Enciclopédia,* § 537 (*Philosophie de l'esprit,* trad. VÉRA, t. II, pág. 380): "Enquanto espírito vivo, o Estado não pode ser senão como um todo vivo, diferenciando-se em atividades particulares que, emanando de uma só e mesma noção da verdade racional, geram de maneira contínua e permanente essa mesma noção como seu resultado. A legislação é a distribuição orgânica do poder do Estado. Contém as determinações segundo as quais a vontade racional, que nos indivíduos só existe virtualmente como vontade geral, atinge, de uma parte, a consciência e a inteligência de si mesma e se manifesta; e, de outra parte, entra e é recebida na realidade pela ação do poder e de seus diversos ramos, e ao mesmo tempo é protegida tanto contra a subjetividade contingente dêstes últimos como contra a dos indivíduos. A legislação é a justiça viva enquanto realidade da liberdade no desenvolvimento de tôdas essas determinações racionais".

pode, pois, culpá-lo de aderir ao positivismo moral, que nega a realidade de uma obrigação moral ou regra de consciência e não admite obrigação senão positiva e externa (coações coletivas ou legais). Tôda a questão está em saber se a obrigação, tal como a concebe HEGEL, é efetiva, e se conserva, na ordem real e concreta, um valor pròpriamente moral, isto é, se ainda é uma regra da consciência. Vamos verificar que sôbre ambos os pontos há que responder pela negativa.

a) *A obrigação não é real.* A obrigação que HEGEL assinala é ilusória, por que, como em todo sistema panteísta, os indivíduos e as pessoas têm apenas uma realidade aparente. *Não existindo em si nem para si, no sentido autêntico e rigoroso dos têrmos, as pessoas carecem da condição necessária para serem sujeitos de uma obrigação real.* Como na doutrina de COMTE, em que só a sociedade é sujeito, em HEGEL a consciência individual não passa de uma realidade segunda, derivada e relativa (*III, 429*): a obrigação não tem sentido algum nesse contexto, pois requer tão absolutamente a autonomia da liberdade que, quando existe, pode servir para prová-la (*II, 540*).

b) *A obrigação não é moral.* Por parte, a obrigação fictícia de HEGEL é, de fato, desprovida de caráter moral. Transforma-se em coação externa e, como bem o indica o vocabulário hegeliano, *a moralidade reduz-se finalmente aos costumes* (*Sittlichkeit*), *por ser a sociedade, e mais especialmente o Estado, a fonte primeira e a regra absoluta da ordem moral.* Com freqüência frisaram os historiadores com que rigor o sistema de HEGEL leva a conferir ao Estado uma autoridade despótica, não só sôbre os atos exteriores mas até sôbre o domínio da consciência, que êle é chamado a regular soberanamente. Sem dúvida HEGEL vê no Estado a expressão mais alta da vontade racional. Mas isto equivale a invocar o postulado gratuito do panteísmo e, ademais, a propor um realismo ininteligível, no qual o Estado adquire a realidade física de um ser exterior aos indivíduos.

No final das contas, a consciência pessoal acha-se, pois, desapossada em proveito de uma vontade geral e de um poder exterior, que são a própria negação da ordem moral. *A teoria hegeliana acaba, assim, por arruinar a um tempo a obrigação e a moralidade.*

Nesta discussão, não se trata de negar que o domínio do direito positivo humano esteja necessàriamente limitado aos atos exteriores do homem, e que o ato moral seja uma realidade interior, que escapa ao contrôle da lei e, por conseqüência, à sanção legal. Mas isto, que é evidente, não poderia justificar a asserção de que a legalida-

de não tem nada de comum com a moralidade. Por parte, com efeito, sendo a vida social natural ao homem e indispensável para a realização de seu fim último, *a ordem jurídica legal cria um dever de obediência que,* salvo o caso das leis puramente penais *(104), se impõe realmente em consciência.* Por outra parte, sendo a própria lei positiva função da lei natural, como conclusão ou determinação desta, e, por conseguinte, compreendida na ordem da moralidade objetiva, *os fins da consciência devem normalmente coincidir com os da lei*: são, uns e outros, dominados pela mesma regra objetiva, que deve fixar o seu acôrdo. E é por isto também que a perfeição da obediência consiste em coincidir, pela intenção moral, não sòmente com a finalidade imediata da lei, que é de assegurar a conformidade dos atos exteriores com as regras que ela enuncia, mas ainda com sua finalidade última, que é ordenar todos os membros da sociedade ao seu fim último temporal. A sanção legal aparece, assim, em seu verdadeiro aspecto, a saber: como uma propriedade da lei, destinada a garantir a observância exterior da ordem, porém de modo algum como a *razão própria* da obediência às leis. Esta razão só pode ser a mesma da lei, isto é, *o bem.*

D. Da criação dos valôres

124 **1. Ser e valor.** Certas teorias que comumente são designadas sob o nome de "teorias dos valôres" (*Geltungstheorien*), afirmam que o valor (isto é, tudo o que é objeto de tendência, de desejo ou de apreciação) forma um domínio absolutamente distinto do ser e funda juízos especificados por uma estimação ou avaliação *(Geltung)* que é essencialmente de ordem emotiva e irredutível à razão. Assim compreendido, o valor não é portanto uma coisa; a coisa é o que há de mais contrário ao valor, por ser um dado que limita e bloqueia a tendência, ao passo que *o valor é essencialmente um ideal, uma criação, um impulso do homem para fins livremente propostos e jamais "realizados".* Certos pensadores, como SARTRE, acham mesmo, em virtude dêsses princípios, que os valôres, e particularmente os valôres morais, postulam o ateísmo, porque afastando de si a miragem falaz de um Ser que realizasse e, por conseguinte, esgotasse o valor, impõem ao homem a obrigação de estabelecer, mediante sua liberdade, fins que, no sentido concreto da palavra, só por êle podem existir, — não os conhecendo o mundo nem a natureza. *O valor acha, assim, seu fundamento último no ilimitado poder de uma liberdade que só se expande e se afirma plenamente no ato de estabelecer fins.* [7]

---

[7] Cf. H. LOTZE, *Grundzüge der praktischen Philosophie*, Leipzig, 1882. STERN, *Person und Sache*, Leipzig, 1924. M. SCHELER, *Le formalisme en Éthique*, trad. de GANDILLAC, Paris, 1956. N. HARTMANN, *Ethik*, Berlim, 1926. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 4.ª ed., Halle, 1935. A filosofia de L. BRUNSCHVICG (*L progrès de la conscience dans la*

125 **2. Natureza do valor** Em Psicologia (*II, 454-455*) e em Crítica (*III, 109-110*) já discutimos estas teorias sob o ponto-de-vista dos juízos de valor. Aqui só temos que as encarar sob seu aspecto moral. Podemos partir do seu argumento principal, afirmando que se devem excluir simultâneamente *duas teses extremas* quanto à natureza do valor, a saber: a *concepção dos valôres como normas eternas sem relação com o real*, e *a concepção dos valôres como puras decisões dos homens,* radicalmente dependentes do arbítrio dêstes. A primeira concepção parece suficientemente refutada pela história, que é profundamente um vasto drama do qual os valôres são ao mesmo tempo a causa e o desdobramento (em fim de contas, poder-se-ia dizer que só há conflitos teológicos ou metafísicos); e a segunda pelos fatos da ética: os valôres morais dominam-nos e resistem-nos. Restaria a tese de que *os valôres resultam de uma espécie de dialética necessária da liberdade,* o que explicaria a um tempo a transcendência ideal e a forma absoluta que os caracterizam.

Tal é o ponto-de-vista de N. HARTMANN. Encerra êle, porém, um grave equívoco. Com efeito, que é que se quer dizer quando se fala de "normas eternas *sem relação com o real*"? Se "sem relação com o real" significa "estranho ao real" ou "exterior ao real", a noção dos valôres definida por esta expressão evidentemente é falsa, e justo é dizer que os conflitos da história desmentem-na categòricamente. Mas, se "sem relação com o real' quisesse dizer sòmente que os valôres não estão sujeitos à contingência das coisas temporais, e que transcendem todo o real, esta concepção seria perfeitamente justa e verdadeiramente necessária. Vimos em metafísica (*III, 362*) que tôda a dialética agostiniana nela se apóia sòlidamente. Nesta concepção, *os valôres são ao mesmo tempo, enquanto transcendentes, "sem relação com o real"*, a saber: independentes do fluxo e do refluxo das coisas temporais e das opiniões humanas, não raro demasiado humanas, *e inseridos em pleno real,* enquanto assumidos pelas pessoas, que têm a responsabilidade da sua "realização", e, poder-se-ia dizer, da sua encarnação.

Não é, pois, suspendendo no vácuo os valôres ideais, como fazem, por exemplo, N. HARTMANN e L. BRUNSCHVICG, que se lhes assegurará a sua perenidade e a sua eficácia. *Cumpre que os valôres sejam transcendentes, mas também é necessário que, de alguma sorte, estejam radicados no ser, do contrário não são nada.* N. HARTMANN supõe que o homem é intermediário entre o mundo dos valôres

---

philosophie occidentale, Paris, 1927) liga-se a essa corrente. Estas doutrinas são mui diferentes das morais independentes. Estas têm um aspecto nìtidamente racionalista, e admitem (aliás, sem poderem explicá-lo) que os valôres morais são constitutivos da razão e têm um valor ontológico. Ao contrário, *as teorias do valor excluem a razão do domínio dos valôres*, negam a êstes últimos tôda consistência ontológica e fazem dêles criações da liberdade. Constituem, pois, mais pròpriamente uma espécie de *neo-kantismo.*

ideais imóveis e o mundo natural, no qual não há nenhuma finalidade, e no qual deve o homem, mediante sua liberdade, pôr um fim e um valor, hauridos no mundo ideal não-subsistente, desprovido de consistência e de realidade ontológicas. Mas, nestas condições, é claro que a axilogia é puramente empírica: exprime um fato, e não um direito. Além disso, seu caráter "ideal" é puramente ilusório, visto não haver nada para além do espaço e do tempo, nenhuma subsistência que assegure a perenidade autêntica dos valôres. O valor e o bem são, a um tempo, impotentes e irreais.[8]

126 3. **Gênese dos valôres.** Essas discussões parecem colocar-nos frente a um dilema: ou os valôres nos são impostos por Deus e, neste caso, a liberdade do homem é inconcebível, ou então os valôres são obra própria do homem e, neste caso, sua criação põe em xeque o poder e mesmo a existência de Deus (SARTRE).

Na realidade, êste dilema é mui discutível, pois exclui um terceiro têrmo, segundo o qual os valôres seriam concebidos como sendo, *a um tempo, de Deus e do homem.* É o que se trata agora de mostrar.

a) *O eu real e o eu ideal.* Admitimos que, em certo sentido, é realmente a razão, isto é, o homem, que deve fundar todo o sistema dos valôres e, por conseguinte, a moral, e que, como NIETZSCHE o pretendia (imaginando — erradamente — que isso implicava "a morte de Deus"), "o homem cria e procria os valôres", que "uma virtude deve ser *invenção nossa, recusa nossa, necessidade nossa,* pessoal.[9] Mas esta invenção, esta escolha, esta necessidade, sob pena de não terem nenhum sentido e de serem, com efeito, como o diz SARTRE, plenamente absurdas, não podem reduzir-se a um jôgo de crianças e proceder do nada: têm de ser justificadas de alguma maneira.

Foi o que bem mostrou KIERKEGAARD em sua longa polêmica com KANT.[10] A invenção dos valôres, diz êle, só se compreende se responde a um "apêlo do alto", isto é, se é o ato pelo qual, assumindo a natureza espiritual que havemos recebido de Deus, por nosso próprio esfôrço e por nossa liberdade nós abundamos no próprio sentido dessa natureza. Sob certo aspecto, o apêlo é realmente uma espécie de "coação" (que precisamente se chama *obrigação moral*) visto nascer de uma natureza que nos é dada, mas é uma "coação" que não coage, já que, de uma parte, ouvindo-o, eu posso fazer como

---

[8] Cf. J. PUCELLE, *La Source des valeurs*, t. I, *Les relations intersubjectives*, t. II, *Le règne des fins*, Lyon-Paris, 1957-1959.

[9] NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, trad. ALBERT, Paris, 1899, pág. 11.

[10] KIERKEGAARD, *Journal*, VII A 181; VIII A 185; X2 a 548, X3 a 618.

se o não ouvira e, por outra parte, quando o ouço e na medida em que, ouvindo-o, nêle consinto, tenho acesso, tornando-me livremente o que sou, à minha mais profunda verdade. "Nada tenho que não haja recebido", escreve BLONDEL, "e no entanto, mister se faz, ao mesmo tempo, que tudo surja de mim, até mesmo o ser que recebi e que me parece impôsto; faça eu o que fizer e sofra o que sofrer, é preciso que sancione êsse ser e que, por assim dizer, o gere de nôvo por uma adesão pessoal, sem que jamais minha mais sincera vontade o renegue. [11]

Tôda a experiência moral demonstra-nos que o *eu real* — que existe aqui e agora na sua individualidade concreta, às voltas com seus próprios problemas e inventando incansàvelmente seus próprios valôres — de alguma sorte se nutre do *eu ideal* que se exprime no apêlo nascido do fundo de minha natureza, e que, assim, êle toca o universal. É a ética que nos fornece a prova mais perfeita dêsse milagre de uma invenção que é descoberta, de uma liberdade que é obediência, e de uma escolha que é escolha de si mesmo, por onde o universal subsiste no singular sem destruí-lo nem diminuí-lo. O existente, com efeito, é a coincidência ou a unidade do universal com o singular ou com o único, ao mesmo tempo na ordem moral e na ordem racional. E daí vem que a lei, que é geral, surge da minha própria singularidade: nasce do mais profundo da minha consciência e da minha razão, e sinto-me tanto mais livre quanto mais com ela coincido, isto é, comigo mesmo. Unidade da espontaneidade com a lei, a liberdade é, pois, pròpriamente, no sentido estrito do têrmo, *autonomia*. Em verdade, não há nada maior no mundo do que essa liberdade pela qual o homem chega a "igualar o movimento refletido ao movimento espontâneo do seu querer",[12] isto é, a se igualar a si mesmo, e é esta, deveras, uma das três maravilhas em que o jovem DESCARTES descobria, com entusiasmo, as formas absolutas da liberalidade divina: "a criação *ex nihilo*, o livre-arbítrio e o Homem-Deus".[13]

b) *Os valôres e a liberdade.* Assim, dizemos que nada preexiste aos valôres, a não ser essa natureza (ou essência) humana que define o homem (e, aliás, só preexiste lògicamente) e não forma senão uma só coisa com o que se chama "lei natural", a qual, por seu turno, nada mais é, fundamentalmente, do que a própria razão e a *exigência de moralidade* (ou, se se quiser, de *humanidade*) que é o sentido da razão.

---

[11] M. BLONDEL, *L'Action* (1893), pág. XXIV.
[12] M. BLONDEL, *L'Action* (1893), pág. XIV.
[13] DESCARTES, *Cogitationes privatae* (Adam et Tannery, t. X, pág. 228).

É a partir desta exigência de natureza que o homem deve inventar os valôres pelos quais êle se realiza cada vez mais plenamente a um tempo na sua realidade histórica e na sua singularidade pessoal. A história da humanidade é o campo ilimitado dêsse esfôrço laborioso pelo qual o homem, inventando os valôres a si próprio se inventa a partir de si mesmo e torna-se pròpriamente o que êle é. Mas êsse processo de invenção e de criação reencontra-se necessàriamente em tôda existência individual. Com efeito, cada pessoa, para ter acesso à moralidade humana, deve haurir do fundo de si mesma, como se a humanidade começasse com ela, e segundo a exigência de racionalidade e de moralidade que a define — e que ela é — os valôres elaborados no curso da história. Deve, outrossim, trabalhar para levar mais avante, em benefício de todos, essa *conquista do humano* que é o nosso verdadeiro e único destino.

Tudo isto, finalmente, nada mais significa que a liberdade do homem, com a responsabilidade que faz corpo com ela, pois a liberdade não pode compreender-se senão sob o aspecto dessa invenção contínua, que sempre há que retomar e continuar, dos valôres morais que realizam a humanização do homem.

c) *A relação com o Absoluto.* A moralidade, portanto, como o frisava ROSMINI em sua teoria do ser moral, [14] nada mais é do que a *consciência viva que o homem possui da sua natureza racional e livre como religada ao Absoluto divino de que ela procede,* e do qual ela sente imperiosa necessidade de se aproximar cada vez mais pelo amor, pois, como o fêz notar SARTRE, é verdade que a mais profunda verdade do homem, a sua verdadeira natureza, consiste no apetite de Deus. Era a tudo isto que chamávamos, com KIERKEGAARD "o apêlo do alto", e que comumente também é chamado "a voz da consciência", e que é a fonte do gênio moral do homem constantemente aplicado à tarefa de inventar os valôres.

É também por isto que, pròpriamente falando, não há "leis morais" independentes e subsistentes por sua própria fôrça: não há senão uma única Lei, que é a da pessoa humana, em relação à qual se elabora e se constitui aos poucos, com risco e dor, todo o sistema dos deveres e das obrigações do homem. É, pois, realmente o homem que inventa e cria os valôres, como outras tantas respostas a êsse apêlo do alto, que é o apêlo a que êle se realize a si mesmo, consoante a perfeição da sua natureza, isto é, segundo o espírito. E, pelo mesmo movimento, o homem inventa-se a si mesmo, no sentido de

---

[14] Cf. ROSMINI, *Antologia rosminiana*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1955, t. I, págs. 364-373, 443-446, 507-508.

que toma uma consciência cada vez mais clara do que êle é, e do que deve fazer-se a si mesmo para ser plenamente o que é. A história da humanidade, se tem algum sentido, se não é "um conto narrado por um idiota", não é outra coisa senão essa progressiva, laboriosa e tumultuosa gestação, ao mesmo tempo e solidàriamente, dos valôres e do homem. A história também é metafísica.[15]

4. **Transcendência dos valôres.** Com isso também o problema da transcendência dos valôres assume um aspecto nôvo e, em todo caso, menos litigioso. De uma parte, com efeito, *a transcendência dos valôres nada mais é do que a transcendência do homem como razão e espírito:* por elas, o homem realiza-se e completa-se segundo sua dimensão metafísica. Por outra parte, *essa transcendência do homem só é real e pensável como criatura de Deus,* chamada a se fazer existir ela própria, atuando no seio do mundo, pela fidelidade e pelo amor, essa *relação com Deus* que é o seu sentido mais profundo e mais essencial.

Dêste ponto-de-vista, a invenção ou a criação progressiva dos valôres morais e espirituais é, conjuntamente e do mesmo passo, ainda que por diferentes razões, *de Deus e do homem:* ao criá-lo, Deus confere ao homem o poder e o dever (que resumem tôda a moral) de dar a si mesmo, em conformidade com o que êle é por sua essência, as normas e os valôres que atuam essa essência. *Cria-o êle, com isso, criador de si mesmo,* de tal sorte que a criação dos valôres é ao mesmo tempo *humanização e divinização* do homem, visto que por êles o homem, humanizando-se, realiza cada vez mais essa semelhança com Deus que define sua *origem e seu fim.* Finalmente, se Deus é o Valor infinito ou, mais precisamente, o Supervalor, fonte de todos os valôres, o homem, no ato de se relacionar com Deus, é a soma e a verdade de todos os valôres do mundo.

Art. II. O DIREITO

§ 1. Noção

A. Definição

127 1. **O direito e o justo.** No sentido lato, do mesmo modo que chamamos *direito,* na ordem física, ao caminho que conduz sem se desviar de um ponto a outro, assim também, na ordem moral, o direito é, etimològicamente, *aquilo que sem se desviar, conduz o homem ao seu fim último.*

---

[15] Cf. Battaglia, *La valeur dans l'Histoire,* Paris, 1955, págs. 141-206

No sentido próprio e técnico do têrmo, a palavra direito implica a idéia de *direção*, compreendida como um mandamento ou ordem de razão (em latim, *jus*, de *jubeo*, mandar). Dêste ponto-de-vista, o direito é *aquilo que é conforme à lei*, isto é, *o justo*. — Por sua vez, êste sentido geral diversificou-se de várias maneiras, para designar os diferentes aspectos do justo, a saber: no *sentido objetivo*, *o conjunto das leis naturais ou positivas* que governam a atividade humana, ou, ainda, a própria ciência do direito; e, no *sentido subjetivo*, o *poder moral de possuir, de fazer ou de exigir alguma coisa.*

É nêste último sentido (subjetivo) que aqui entendemos o direito, do qual dizemos que é, de uma parte, um *poder moral*, isto é, que deriva da razão, que se impõe à vontade livre, que continua a subsistir a despeito de tôdas as coações físicas que lhe impedem o exercício, e que criam em outrem um dever estrito de reconhecê-lo e de respeitá-lo; e, de outra parte, um *poder de cada um sôbre o que lhe pertence*, quer o possua legìtimamente (o próprio corpo, o exercício de sua atividade, os bens materiais e morais), quer possa exigi-lo de alguma maneira (a título, por exemplo, de salário ou de justo preço).

128 2. **A justiça.** Vê-se que *o direito é aquilo que funda a justiça*, e que êle é, *por esta razão, o objeto próprio da justiça*. Esta, com efeito, obriga a dar a cada um o que lhe é devido, isto é, aquilo a que êle tem direito.[16] Divide-se a justiça em geral e particular; a particular em justiça comutativa e justiça distributiva.

a) *Justiça geral e particular*. A justiça geral ou legal *ordena ao bem público os atos dos membros da sociedade. Chama-se-lhe geral*, enquanto ela implica a prática de tôdas as virtudes, e *legal* enquanto tem por efeito tornar a atividade humana conforme à leal, regra próxima do bem comum. A êste último título, reside ela principalmente nos que exercem autorizações, a atividade de todos os membros da sociedade. A *justiça particular* faz dar a cada um o que lhe é devido segundo uma lei de igualdade.

b) *Justiça comutativa e distributiva*. A justiça *comutativa* regula as relações *entre pessoas privadas*, e *faz que as trocas se processem segundo uma lei de igualdade aritmética*, sem consideração das qualidades ou méritos das pessoas: só as coisas permutadas entram em linha de conta, e devem

---

[16] Esta fórmula vem do direito romano. Cf. CÍCERO, *De Inventione*, 2, 53, 160: "*Justitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem*"; ULPIANO (cuja fórmula se tornou o texto oficial do *Digesto*, liv. I, tit. 1, pág. 10: "*Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*".

ser perfeitamente iguais (uma mercadoria e seu preço; um trabalho e seu salário; ou ainda, no caso da troca, uma coisa e outra). Em caso de violação, a justiça comutativa acarreta a obrigação de restituir ou de reparar.

A justiça *distributiva* concerne às *relações de sociedade com seus membros e assegura uma distribuição dos bens e dos cargos públicos proporcional aos méritos e às capacidades de cada um.* Contràriamente à justiça comutativa, visa ela a uma *igualdade* não já aritmética, senão *proporcional* (ou geométrica), isto é, tal, por exemplo, que se, tendo um mérito igual a 2, Pedro recebe uma recompensa igual a 4; Paulo, que tem um mérito igual a 4, receberá uma recompensa igual a 8.

129 3. **O direito como relação "ad alterum".** Ao direito corresponde sempre uma obrigação em outrem, por ser êle um poder moral que os outros devem reconhecer e respeitar. Senão, o direito seria inútil. O direito é, pois, essencialmente *ad alterum,* isto é, consiste numa relação, na qual, como em tôda relação (III, 266), podem-se distinguir um sujeito, um fundamento (ou título) e um têrmo (*terminus ad quem*).

O *sujeito* é *a pessoa que possui o direito.* O *fundamento* (ou título) é o fato em virtude do qual essa pessoa possui o direito. O *têrmo* é, a um tempo, pessoal e material. O *têrmo pessoal* é a pessoa na qual existe um dever correlativo ao direito. O *têrmo material* é a coisa sôbre a qual versa o direito. (Se Pedro combinou com Paulo executar um trabalho definido, por um preço X, Pedro, uma vez executado o trabalho, é o sujeito de um direito, cujo têrmo pessoal é Paulo e cuja matéria é X, e cujo título ou fundamento é o contrato feito entre Paulo e êle).

B. O sujeito do direito

130 1. **A pessoa humana.** Só as pessoas, isto é, os sêres inteligentes e livres *(III, 259), podem ter direitos,* pois só elas existem por si mesmas e, por êsse motivo, podem e devem usar dos sêres inferiores a elas como meios adaptados à realização do seu fim último. Deve isto compreender-se não só das pessoas físicas, isto é, dos indivíduos, mas também das diferentes sociedades, que recebem o nome de *pessoas morais* para significar que, por sua associação, seus membros não formam moralmente senão uma só pessoa, podendo, a êste título, ser como os indivíduos, sujeito do direito.

2. **As crianças e os dementes.** As crianças e os dementes e, em geral, *todos os indivíduos que uma enfermidade acidental ou congênita priva de razão, têm ou conservam todos os direitos que derivam da sua qualidade de sêres racionais e*

livres. Podem sòmente ser privados, para seu próprio bem, do *uso* dêsses direitos, que são exercidos em seu nome pelos que têm o encargo, natural ou legal, dos seus interêsses.

3. **Os animais.** Pròpriamente falando, o animal não *tem direito nem dever*, visto o direito e o dever serem essencialmente fundados na lei moral, à qual o animal não é sujeito. Incapaz de deliberação e de liberdade, desprovido de consciência moral, o animal não é senhor de sua vida nem de nenhum dos seus atos; não tem responsabilidade, nem personalidade, nem, por conseguinte, direito.

Não significa isto, entretanto, que tudo seja permitido com respeito ao animal. *Pode o homem usar dêle para sua própria vantagem, mas só deve fazê-lo segundo a reta razão.* Inflingindo-lhe, sem necessidade nem medida, trabalhos e maus tratos, o homem ofenderia a Deus, que nos ordena servirmo-nos com prudência e sabedoria dos bens que êle põe para nosso uso, — e êle próprio aviltar-se-ia buscando uma satisfação perversa no sofrimento de um ente sensível.

Até onde se estendem os direitos do homem, tais como acabamos de defini-los? Alguns pretenderam excetuar dêles a *vivisecção*. Mas há nisto um excesso. Apoiando-nos nos princípios estabelecidos, é evidente que se há de condenar a vivisecção em todos os casos em que ela não é necessária ou bastante útil para a instrução do homem e para o progresso dos conhecimentos fisiológicos e médicos. Em princípio, só será ela, pois, permitida nos laboratórios científicos. Ademais, dever-se-á usar de todos os meios razoàvelmente possíveis para tornar as experiências menos cruéis, por exemplo insensibilizando o animal objeto da experiência. Quanto a proibir absolutamente a vivisecção, não se poderia fazê-lo sem assimilar o animal ao homem e sem lhe emprestar alguns dos direitos absolutos que o homem tem por sua razão e dignidade moral.

C. Têrmo e título do direito

131 1. **Têrmo do direito.** Por objeto do direito designa-se pròpriamente o *têrmo material* (ou matéria) do direito. Pode esta matéria ser ou a substância, ou a atividade dos sêres. Quando se trata de criaturas *não racionais*, o homem pode reivindicar direitos a um tempo sôbre a substância e sôbre a atividade delas, pois elas são feitas imediatamente para êle: tal é o princípio do direito de propriedade. Mas *o homem só pode reivindicar direitos sôbre a atividade dos sêres inteligentes, e não sôbre suas pessoas,* que não têm outro fim senão Deus. Donde a ilegitimidade da escravidão absoluta.

2. **Título do direito.** Podem-se distinguir o fundamento dos direitos concretos e o fundamento do direito em geral. O primeiro recebe mais comumente o nome de *título,* e pode ser ou não moral, ou jurídico. O *título moral* de um direito, isto , o poder de possuir, de fazer ou de exigir alguma coisa, reside na *conexão em que o ato, matéria do direito, se acha com a realização do fim último do homem.* (Assim se estabelece, em geral, o título do homem a se apropriar dos bens da terra). Quanto mais esta conexão é estreita e evidente, tanto mais fundo sólido é o título que ela funda. Êste título moral cria nos homens, enquanto tais, os direitos especìficamente iguais, que são, por conseguinte, direitos inatos.

O *título jurídico,* ao contrário, é um *fato contingente, em virtude do qual tal direito dado pertence a tal pessoa dada* (assim, um título de propriedade registrado; um título de renda sôbre o Estado; uma apólice de seguro). Neste domínio, contràriamente à asserção de ROUSSEAU, os homens não podem reivindicar a igualdade de direitos, por não serem iguais em dons naturais, e porque o bem comum exige a desigualdade das situações sociais.

A questão do fundamento do direito em geral é a da causa eficiente do direito como tal, ou do princípio supremo do qual êle decorre. Tratá-la-emos mais adiante em tôda a sua amplitude.

§ 2.º PROPRIEDADES DO DIREITO

Distinguem-se três propriedades principais do direito, que são: a inviolabilidade, a coatividade e a limitabilidade.

1. **Inviolabilidade.** É a *propriedade essencial do direito.* Sejam quais forem os óbices exteriores que sua realização encontre qualquer que seja a violência que êle possa sofrer, o direito subsiste em tôda a sua fôrça, pois exprime uma ordem ideal conforme a razão, fundada, em última instância, nas exigências da lei natural e da lei eterna.

2. **Coatividade.** A coatividade (ou exigibilidade) é uma propriedade em virtude da qual *o direito é exigível pela fôrça.* É privilégio da fôrça estar a serviço do direito. Todavia, no estado de sociedade organizada, a coação física (fora o caso de legítima defesa) não pertence aos indivíduos, e sim à autoridade pública.

É bem evidente que, do mesmo modo que tôda lei, todo direito seria ilusório se não tivesse uma sanção; ora, a primeira das sanções é que o direito seja exigível mais cedo ou mais tarde, ainda que pela coação. Todavia, *não pode o di-*

reito confundir-se com a coação, como parece ter dado a entender KANT ao definir o direito como sendo "aquilo que é exigível pela fôrça". Há, com efeito, direitos que não admitem coação, como, por exemplo, o direito de ser crido, de ser estimado, etc. O direito só é exigível pela fôrça quando e na medida em que o exigir o bem social.

3. **Limitabilidade.** O direito tem seus limites, pois está fundado numa lei que também visa a um fim determinado. Daí se segue que *o direito só é tal e só subsiste no limite preciso da lei.*

§ 3.º ESPÉCIES DO DIREITO

133 Pode-se distinguir o direito sob múltiplos pontos-de--vista, os principais são os seguintes:

1. **Em razão da lei.** Em razão da lei na qual o direito está imediatamente fundado, distinguem-se o *direito natural* e o *direito positivo.* Já fizemos notar que entre os dois há o *direito das gentes,* e que sob êste nome SANTO TOMÁS entende as conseqüências necessárias e próximas da lei natural, enquanto que os modernos reduzem o direito das gentes ao direito internacional, quer resulte do direito natural, quer resulte das convenções ou dos tratados.

O *direito positivo* divide-se, por sua vez, em *direito divino, eclesiástico* (ou canônico) e *civil.* O direito civil, que deriva de lei natural a título de determinação particular aos diferentes Estados, depende daquilo que o legislador encara como sendo o mais conforme conjunto das circunstâncias que definem a situação concreta da sociedade.

2. **Em razão do sujeito.** Conforme o sujeito do direito, êste último é público ou privado. O *direito público* compreende os direitos do Estado ou, antes, da própria sociedade; regula as relações dos membros da sociedade com o poder; seu fim imediato é o bem público. O *direito privado* compreende os direitos individuais ou particulares: regula as relações dos membros entre si; seu fim imediato é o bem privado.

3. **Em razão do título imediato.** O direito fundado no costume chama-se *direito consuetudinário.* O direito que deriva de uma lei positiva denomina-se o *direito escrito. Escrito* deve aqui entender-se em sentido lato, pois uma promulgação oral pode ter o mesmo efeito que uma lei escrita. Mas, normalmente, as leis são escritas e consignadas nos Códigos.

134 4. **Em razão da obrigação.** Dêste ponto-de-vista, distinguem-se o direito estrito e o direito largo e o direito de sim-

ples eqüidade. Os *direitos estritos* são, em geral, os que resultam da justiça comutativa. Os direitos fundados na caridade ou num mérito de conveniência são *direitos largos*, visto não obrigarem com precisão nem serem exigíveis pela fôrça.

O *direito de simples eqüidade* (*jus aequum et bonum*) funda-se, em geral, nas exigências da caridade ou da humanidade. Autoriza a invocar, contra a letra da lei, as prescrições do direito natural, que a aplicação literal da lei levaria a violar. Assim é que um locatário carregado de família tem direito, em nome da eqüidade, de exigir não ser expulso do apartamento que momentâneamente está na impossibilidade de pagar. Em vários países, o *apêlo à eqüidade* constitui um processo especial. De maneira geral, o legislador esforça-se por prever os casos em que o cumprimento da letra da lei criaria reais injustiças.

5. **Em razão do objeto imediato.** Distinguem-se o *direito de jurisdição*, que é o direito de mandar e de governar, e o *direito de propriedade*, ou direito de possuir.

O *direito de propriedade* por sua vez e *real*, quando dá alçada *sôbre a própria coisa* (*us in re*), — ou *pessoal*, quando dá um poder *sôbre a pessoa* que deve fornecer a coisa (*jus ad rem*). O primeiro é o direito do proprietário sôbre a coisa que êle possui; o segundo é o do credor sôbre a coisa devida, ou do possuidor legítimo sôbre a coisa que lhe foi roubada (*Res clamat domino*).

6. **Em razão da necessidade.** Dêste ponto-de-vista, distinguem-se os *direitos inalienáveis* ou incedíveis, e os *direitos alienáveis* ou cedíveis, conforme estejam ou não ligados a deveres absolutamente obrigatórios. Nenhum homem pode ceder seu direito de ser tratado como pessoa racional e livre; pode, porém, cada um ceder todos ou parte dos bens materiais que possui.

Os direitos inadiáveis por excelência são os *direitos inatos*, que resultam do fato de se possuir a natureza humana; os direitos cedíveis são os que resultam de um fato contingente. A lei positiva pode declarar incedíveis certos bens alienáveis do ponto-de-vista do direito natural, mas não inversamente: por isso em caso algum pode ela legitimar a escravidão absoluta.

§ 4.º Conflitos de direitos

135 1. **Natureza do conflito.** Podem os direitos entrar em conflito, porque se o homem tem direitos, também e paralelamente tem o dever de respeitar os direitos alheios. Por êste próprio fato, *os direitos limitam-se reciprocamente, senão no*

seu teor absoluto, pelo menos em seu exercício; o dever de respeitar o direito alheio pode exigir que eu não exerça todo o meu direito, ou, mesmo, que absolutamente o não exerça.

Os conflitos de direitos supõem *pessoas distintas* e, ademais, a existência de uma matéria ou de um *objeto comum,* suscetível de ser reivindicado por cada uma delas. Assim, o achado de um tesouro enterrado num campo põe em conflito o direito do descobridor a se apropriar do objeto achado e o direito que o proprietário do campo possui sôbre êsse mesmo terreno. Há igualmente conflito entre o direito natural de cada um a caçar e o direito do proprietário de uma caça reservada.

2. **Regras de solução.** Falando formalmente e a rigor, os direitos não entram em conflito uns com os outros, pois *não há direito contra o direito.* Os conflitos são, pois, meramente *aparentes,* e devem achar sua solução na *suspensão ao exercício, do direito que não pode justificar-se por um título inferior.*

Em virtude dêste princípio, o direito que, em igualdade de condições, deverá prevalecer será aquêle que deriva de uma *ordem superior,* — o que versa sôbre uma *matéria de maior importância e mais universal,* — e o que possui um *título mais evidente.* A lei civil prevê certos casos de conflitos e apresenta a solução jurídica dos mesmos: assim é que decreta a partilha igual do tesouro achado entre o que o encontra, e o proprietário do lugar em que foi descoberto, e reserva o direito de caça ao proprietário do sítio reservado. Neste último caso, poder-se-ia talvez pensar que o direito *natural* de caçar cede sem razão ao direito de propriedade; mas é isto mera aparência, pois os direitos em conflito são igualmente naturais, e a propriedade adita a êsse direito natural um título positivo cujo interêsse é considerável para a paz pública.

§ 5.º Correlação entre o dever e o direito

136 Verificamos que o direito e o dever se implicam e se explicam mùtuamente de alguma maneira. São dois aspectos da mesma ordem moral ou os dois têrmos de uma mesma relação. Pode-se, entretanto, perguntar *qual dêsses dois têrmos é absolutamente primeiro.* Para resolver êste problema, há que encarar sucessivamente a relação dos homens com Deus e as relações dos homens entre si.

meira da ordem moral, o direito é que é absolutamente pri-

1. **Relação dos homens a Deus.** Sendo Deus fonte pri-

meiro. Em Deus só há direitos, e não deveres pròpriamente ditos. Ou, mais exatamente, *Deus é o Direito vivo e eterno, princípio absoluto de todos os direitos*. Todos os deveres das criaturas procedem necessàriamente do direito de Deus, criador e legislador universal, e os direitos delas sôbre as coisas ou sôbre a atividade de outrem só valem na medida em que são expressões ou determinações do direito universal de Deus.

2. **Relações dos homens entre si.** Se considerarmos as relações mútuas dos homens, diremos que, *abstratamente* falando, *o dever é que precede o direito*, porquanto o homem, por isso mesmo que tem o dever fundamental, resumo de todos os seus outros deveres, de tender ao seu fim último, tem o direito de fazer, de possuir e de exigir tudo aquilo de que necessita para realizar seu fim último. *É, portanto, sôbre o dever essencial da pessoa humana e, por conseqüência, sôbre a lei natural e a lei eterna, que se funda todo o sistema dos direitos*. Mas, ao contrário, são, concretamente, *os direitos de cada um que determinam os deveres de outrem*. A ordem da sociedade exige, com efeito, que os direitos sejam definidos e regulados pela lei e, por conseqüência, que os deveres dos homens entre si sejam função dos direitos que lhes são jurìdicamente reconhecidos. (Evidentemente fica entendido, como mais acima se viu, que, do ponto-de-vista da eqüidade, um direito não jurídico pode criar um dever em outrem, e que um dever jurídico pode criar um direito moral absoluto).

Por aí se vê que não podemos descobrir o primeiro princípio da ordem moral que regula as relações dos homens entre si *nem no direito só, nem apenas no dever*. (Mister se faz necessàriamente remontar a mais alto, até à lei eterna que, pela lei natural e pela lei positiva, determina as relações mútuas dos homens para assegurar a todos a obtenção do fim último. Só ela explica, a um tempo, os deveres de uns e os direitos de outros; abrange ela igualmente os dois têrmos da relação; estabelece-os simultâneamente e esclarece-os por sua vez a ambos, ao mesmo tempo que lhes permite esclarecer-se um pelo outro.

§ 6.º FUNDAMENTO DO DIREITO

137 A questão do fundamento do direito é mero aspecto particular do problema geral da obrigação moral. Trata-se, com efeito, de saber qual é a *fonte primeira do direito*, isto é, *de onde o direito tira seu valor obrigatório*. Já estabelecemos (*102*) que a lei positiva só obriga e só pode obrigar enquanto deriva, direta ou indiretamente, da lei natural e, por esta, da

lei eterna. Contra isto levantam-se, porém, os filósofos que, mesmo admitindo o valor absoluto e irredutível da moralidade, acham que a ordem jurídica é independente da ordem moral (*positivismo jurídico*) e, com maioria de razão, os filósofos que pretendem que não há ordem moral realmente distinta da ordem jurídica (*positivismo moral*).

Estas últimas teorias é que temos agora de estudar. Elas são tôdas de tipo empirista, e fazem da ordem jurídica e da ordem moral o resultado ou da fôrça, ou da necessidade, ou do interêsse, individual ou coletivo, ou da pressão social. Equivale isto a dizer que *não é ordem moral pròpriamente dita*, mas apenas um conjunto de fatos jurídicos, que ao homem se impõem de fora, em virtude das convenções ou das coações a que adequadamente se reduz a obrigação ou o direito. Tôda a questão está em saber se o direito assim concebido ainda conserva um sentido e algum valor.

A. A fôrça

138 1. **Direito do mais forte.** O ponto-de-vista segundo o qual a natureza não conhece outro direito a não ser o da fôrça foi defendido, na antiguidade grega, pelos sofistas. CÁCICLES (PLATÃO, GÓRGIAS, 482 c) declarava que *"mais poderoso, mais forte e melhor são uma só e mesma coisa"*, e que os costumes públicos e as leis só protestam contra essa redução do direito à fôrça porque o mor número dos homens, cônscios da sua fraqueza, imaginaram, para se proteger contra a fôrça, uma pretensa regra moral comum a todos e que ordena o respeito de uma justiça fundada numa igualdade que já não existe na natureza.[17] Esta teoria foi retomada, entre os modernos, por Fr. NIETZSCHE.[18]

---

[17] PLATÃO, *Górgias*, 482 c.: "Segundo a natureza, tudo o que é mais mau é também mais feio. Sofrer uma injustiça é, portanto, coisa mais feia. Porém, segundo a lei, mais feio é cometê-la. E, com efeito, sucumbir sob a injustiça alheia não é próprio de homem, senão de vil escravo, para quem é mais vantajoso morrer do que viver, quando, sofrendo injustiças e afrontas, não está em condições de se defender a si mesmo, nem àqueles por quem se interessa. Quanto às leis, como, segundo penso, elas são obras dos mais fracos e da maioria, ao decretarem-nas só tiveram êles em consideração a si mesmos e seus interêsses: se aprovam, se censuram algo, não têm outra coisa em vista. Para assustar os mais fortes, que poderiam ter mais que os outros, e para os impedir de chegar a isso, dizem êles que é coisa feia e injusta ter alguma vantagem sôbre os outros, e que trabalhar para se tornar mais poderoso é fazer-se réu de injustiça. Tal é a razão por que, na ordem da lei, é injusto e feio procurar sobrepujar os outros, e por que se deu a isso o nome de injustiça". Cf. também *República*, 338 c. sg.

[18] Cf. *La généalogie de la Morale*, trad. ALBERT, Paris, 1913, pág. 50: "A revolta dos escravos na moral começa quando o próprio *ressenti-*

139 2. **Crítica.** É inútil frisar que, nessas teorias, nem mesmo pode mais tratar-se de direito, pois nelas não há senão uma realidade, que é a fôrça. Porém, ademais, parece que elas nos introduzem num domínio de *pura ficção*: não sòmente não há *na história vestígios* da espécie de desforra que os fracos teriam tomado sôbre os fortes com as idéias de direito e de justiça, como também *êsse fenômeno é pouco inteligível,* porquanto, para que os fracos conseguissem impor o direito, mister teria sido que êles fôssem, de alguma maneira, os mais fortes. Pode-se, é verdade, dizer que êles apenas *persuadiram* os mais fortes a submeter sua fôrça às regras do direito e da justiça. Mas, para isto, teria sido preciso, que êles tivessem sôbre os mais fortes a superioridade da inteligência, o que ainda é uma fôrça, e mesmo a principal. De modo que a hipótese de CÁLICLES e de NIETZSCHE é realmente contraditória: não consegue explicar nem a moral nem o direito.

B. O interêsse

140 1. **Teorias utilitaristas.** Podem estas teorias ser reduzidas a duas formas principais, segundo fundem o direito na necessidade ou interêsse individual, ou no interêsse geral.

a) *Lei da necessidade.* HOBBES crê que *o estado natural ao homem é o estado de guerra,* onde o direito de todos a tudo está fundado na necessidade e só é medido pela fôrça de cada um (*jus omnium in omnia*). Não tardaram, porém, os homens a perceber que êsse estado de guerra, que faz do homem um lôbo para o homem (*homo homini lupus*), só gerava males, e decidiram pactuar entre si de maneira a instaurarem a paz. Para isto fêz-se mister inventar uma *técnica de paz,* cujo princípio foi que a renúncia que cada um devia efetuar do seu direito a tudo far-se-ia em favor de um corpo político ou cidade, que assim seria o depositário, sôbre o corpo de cada um de seus membros, do poder ilimitado que cada um dêles até então possuía sôbre si mesmo. Foi assim que *o direito de todos foi transferido para um só, o Soberano, de quem doravante derivam absolutamente todos os direitos.* [19]

---

mento se torna criador e procria valôres: o ressentimento dêsses sêres, a quem a verdadeira reação, a da ação, é vedada, e que só acham compensação numa vingança imaginária. Enquanto a moral aristocrática nasce de uma triunfal afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe desde o início um "não" ao que não faz parte dela, ao que é "diferente" dela, ao que é o seu "não-eu" e êsse não é o seu ato criador".

[19] Cf. HOBBES, *Leviathan,* XIII-XVII; *De Cive,* I-VI.

141 Podem-se ligar ao sistema de HOBBES as teorias de SPINOZA, de ROUSSEAU, de HELVETIUS e de RENOUVIER. SPINOZA, dados os princípios racionalistas da sua doutrina, parece tão distante quanto possível de HOBBES. Entretanto seu panteísmo leva-o a afirmar que sendo tudo o que existe, a um tempo, divino e necessário, o justo e o necessário coincidem. Na sua essência, o direito natural nada mais será, portanto, do que "as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos cada ser como determinado a existir e a se comportar de certa maneira" (*Traité théologique-politique*, ca. XVI, trad. APPUHN, pág. 294). Daí se segue que *o direito natural de cada homem definir-se-á, não pela reta razão, senão pelo desejo e pelo poder, e que êle não proibirá senão só aquilo que ninguém deseja nem pode.* Contudo, é muito mais útil para os homens viverem segundo as leis da razão, que tendem a proporcionar-lhes o que lhes é realmente útil. Ademais, a maioria deseja viver fora do temor, e isto só é possível se a razão governar os homens. Foi por isto que *os homens convieram em dirigir tudo segundo as leis da razão,* isto é, em refrear seus apetites, a fim de que os direitos de cada um fôssem respeitados. Assim se formou um *jus civile,* ou uma sociedade política que, sendo gerente do bem comum, possui o *direito soberano* de ordenar tudo o que quer, pois o indivíduo lhe transferiu seu direito de viver segundo sua vontade, e comprometeu-se a viver doravante conforme a regra comum, e a só se manter pela proteção dela. (*Ibid.,* c XVI, pág. 306).

ROUSSEAU parte de um "estado de natureza" mui diferente do de HOBBES, visto não encerrar êsse estado a guerra mútua dos homens e, ao contrário, ser para cada um o estado de felicidade perfeita. Porém ROUSSEAU *também* admite que, de fato, *a sociedade é necessária ao homem, ainda que lhe não seja natural.* A cláusula essencial do *Contrato social* que deu forma à sociedade e substituiu pela lei do interêsse geral a lei do interêsse individual, consiste na "alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a tôda a comunidade". (*Contrato social,* I, c. VI). Como no sistema de HOBBES, esta alienação é que dá sua realidade própria ao corpo social e à vontade geral, que lhe é a expressão. *Com a vida social,* acrescenta ROUSSEAU, *começam a moralidade e o direito,* pois não pode haver moralidade e direito senão onde existem regras universais; antes do contrato social, isto é, antes do momento em que reina a vontade geral, não há direito nem moral, visto que cada um obedece à sua vontade particular, que é soberana.

142 HELVETIUS forneceu o tema das teorias que fundam o direito no *interêsse individual,* isto é, no desejo ou na paixão. As paixões, diz êle, são o princípio único de nossos atos, e o prazer e a dor são-lhe os efeitos inevitáveis, isto é, a finalidade de tôda existência humana. *Buscar o prazer, fugir à dor, tal é a única lei que é conforme à nossa natureza,* quer cedamos aos movimentos irresistíveis do instinto, quer nos deixemos guiar pela reflexão e pelo cálculo. Por

conseguinte, isso a que se chama vício ou virtude não é senão outra maneira de designar as qualidades agradáveis ou desagradáveis, úteis ou nocivas, das coisas. Fora disso, os têrmos virtude e vício não correspondem a nada de real, nem nos objetos, nem nos atos, nem no agente.

Nestas condições, como é possível o direito? Nasce êle, diz HELVETIUS, do sentimento de que o interêsse individual de cada um depende do interêsse de todos. Seu escopo essencial é *obter de cada um os sacrifícios necessários para que seu interêsse individual, assim limitado, seja o mais possível respeitado pelos outros.* A injustiça não resulta, pois, de uma oposição qualquer entre a virtude e o interêsse, entre o justo e o útil: semelhante oposição não pode existir. A injustiça vem sòmente do fato de os homens nem sempre verem em que é que o seu interêsse pessoal concorda com o interêsse geral. É *ofício do direito* realizar êsse acôrdo: como tal, *seu fundamento e sua justificação só podem ser o interêsse individual, que êle tem por fim assegurar contra as ignorâncias e os erros de cada um.* (Cf. HELVETIUS, *De l'Esprit,* III, c. XVI). Direitos privados e direito político não têm nada de natural: são frutos de uma *convenção arbitrária dos indivíduos,* que decidem harmonizar; para salvá-los, seus interêsses pessoais. Por esta razão o Estado não tem outro direito se não aquêles que lhe reconhecem os indivíduos, dos quais êle é o instrumento e o servidor, e não o amo. Por outra parte, *só há justiça legal e contratual,* sempre suscetível de revisão, consoante os interêsses dos indivíduos, lei suprema da organização jurídica.

RENOUVIER, em sua *Science de la Morale,* esforçou-se por sistematizar de maneira rigorosa a tese que reduz o direito natural a uma simples justiça contratual, resultante da vontade dos contratantes. Afirma RENOUVIER que *a justiça nada mais é que o efeito da associação de dois indivíduos em vista de um bem que lhes é comum.* "Ambos supõe-se terem feito uma promessa, seja positivamente, seja tácita e naturalmente, em razão da associação moral em que entraram. Enquanto cada um recebe a promessa, tem um crédito, um direito reivindicável sôbre outrem e, enquanto o faz, tem um débito a saldar para com outrem; e o crédito de um faz o débito do outro, e recìprocamente. Êste direito e êste dever compõem a *justiça*" (*La Science de la Morale,* t. I pág. 79). Destarte os contratantes acham-se obrigados por um contrato universal e tácito que, por sua natureza, representa uma infinidade de outros contratos tácitos e possíveis, sobretudo o contrato social, sem o qual os contratos individuais nenhuma garantia teriam. Tal é, segundo RENOUVIER, *o processo* segundo o qual se constitui a "moral pura", que é pròpriamente a "moral do estado de paz", isto é, do estado em que os homens respeitam escrupulosamente suas obrigações mútuas. De fato, é mui di-

verso o que sucede: o estado de paz é um ideal, e a realidade é "o estado de guerra", em que os maus fazem respeitar seus direitos, porém violam todos os direitos alheios. Nesta situação, se se aplicar a "moral pura", os bons serão, fatalmente e sem recurso possível, vítimas dos maus. Daí dever recorrer-se, a uma "moral aplicada", cujo princípio geral é criar um "estado de defesa", isto é, de uma parte o direito de suspender as obrigações no ponto preciso em que cessa a reciprocidade e, de outra parte, o direito de se opor à violência pela violência. Estas regras da moral aplicada (infinitamente diversificadas pelo direito positivo, para levar em conta o mor número de casos possíveis) não são a moral racional ou pura, mas apenas um esfôrço para se aproximar do ideal que ela formula.

143 b) *Lei do interêsse geral.* Os sistemas precedentes são individualistas. Não há senão um único bem, que é o do indivíduo: a sociedade não passa de um meio, aliás artificial e convencional, a serviço do egoísmo individual. — COMTE reprova êsse individualismo, que de resto tem por efeito necessário gerar a tirania mais absoluta do Estado, e entende que *não há verdadeiro direito a não ser o da sociedade.* Com efeito, o homem é um ser essencialmente social: só existe, só pensa, só deseja e só progride pela sociedade. O indivíduo, diz COMTE, não existe. *Enquanto indivíduo, não terá, pois, o homem outros direitos* a não ser que os que lhe vierem da sociedade e do Estado e, por conseguinte, *não haverá outra justiça senão a positiva e legal.* O Estado é a fonte primeira do direito, porque o indivíduo todo está compreendido dentro do Estado. O bem e o justo são fundamentalmente aquilo que é útil à sociedade.

O sistema de COMTE parece, às vêzes, ligar-se às doutrinas do utilitarismo individual. Assim é que, no *Discurso sôbre o espírito positivo* (§ 56), COMTE faz notar que, no nôvo regime positivista, "não sòmente a ativa demanda do bem público será incessantemente representada como o modo mais próprio para assegurar a todos a felicidade privada, mas (que) (...) o mais completo exercício possível das inclinações generosas tornar-se-á a principal fonte da felicidade pessoal, ainda quando não devesse proporcionar excepcionalmente outra recompensa a não ser uma inevitável satisfação interior". COMTE acrescenta que, "nessa vasta expansão social, cada um reencontrará a satisfação normal dessa tendência para se eternizar que, a princípio, só podia ser satisfeita com a ajuda de ilusões já agora incompatíveis com a nossa evolução mental". Mas êstes são, para COMTE, meros aspectos, se assim se pode dizer, apologéticos, porquanto o que a seus olhos fundamenta e justifica o conjunto da

organização jurídica e política é ùnicamente o bem social ou, se assim se preferir, *o interêsse da Humanidade.*

Sôbre êste ponto, STUART MILL repete o ponto-de-vista de COMTE e inverte exatamente a fórmula de HOBBES e de ROUSSEAU. Êstes não achavam outra justificação para o direito senão proporcionar, no final das contas, o bem individual. Ao contrário, STUART MILL *declara*: "Se me perguntarem por que a sociedade deve garantir-me (*meu direito individual*), não encontro melhor razão a dar do que a do interêsse geral" (*L'utilitarisme,* trad. fr. Le Monnier, página 111).

SPENCER parece fundar o direito ora no interêsse individual (Cf. *As Bases da moral evolucionista,* c. III), ora nas leis do altruísmo (*ibid.,* c. XIII). De fato, admite êle que egoísmo e altruísmo são "coessenciais ao homem", e que o direito tem por fim realizar entre êles um compromisso, cujo princípio será o de que "se realizará a felicidade geral principalmente se os indivíduos buscarem de maneira conveniente sua própria felicidade; e, recìprocamente, que a felicidade dos indivíduos será realizada em parte se êles trabalharem para a felicidade geral".

144 **2. Crítica.** **Sob nenhuma de suas duas formas, individual ou geral, pode o utilitarismo explicar o direito, nem conservar um conteúdo próprio e distinto a êsse têrmo.**

a) *O direito pressupõe o dever.* A hipótese dos contratos privados ou do contrato social, que estariam na fonte do direito, no sentido de que êles teriam substituído pelas leis da justiça as leis da fôrça ou do egoísmo individual, esta hipótese não tem *nenhuma base histórica.* Por mais longe a que remontemos na história da humanidade, verificamos sempre que os homens vivem em sociedade e reconhecem em comum regras de justiça, não em virtude de contratos arbitrários, mas em virtude de uma ordem moral que se impõe a tôdas as vontades e que domina a própria sociedade.

De outro modo não se explicarão as leis e o direito. Porquanto *não se pode chegar a compreender que a moralidade e o direito resultem dos pactos privados ou do contrato social, quando parecem ser-lhes a condição*: como é que os indivíduos submetidos à simples lei do egoísmo teriam feito calar êsse egoísmo para se unirem por um pacto mútuo, se já de antemão não tivessem tido o sentimento de seus deveres e de seus direitos? O direito só é, portanto, explicável se corresponde a um sentimento de dever para com outrem e para com a sociedade.

b) *O homem é essencialmente social.* Contràriamente ao que imaginam os teóricos do utilitarismo individualista, *a sociedade não é obra dos indivíduos, e sim da própria natureza*

za. O homem é um animal essencialmente social. Assim, por nascimento está sujeito à sociedade (família, clã, tribo, nação), que lhe impõe todo um sistema de deveres e de direitos, e subordina-lhe a atividade às condições do bem comum. Se não se pode dizer que o homem esteja "agrilhoado" por estar sujeito à sociedade, é certo que êle não nasce "livre", contràriamente ao que afirma ROUSSEAU. Daí dever-se dizer que *o direito é "natural", como a sociedade de que emana.*

145 c) *A lei do interêsse reduz-se à lei de fôrça.* O utilitarismo geral reprova o individualismo e quer que o indivíduo, que só existe pela sociedade, esteja inteiramente submetido ao corpo social. Mas êste ponto-de-vista não muda coisa alguma nas críticas feitas ao utilitarismo, sob qualquer forma que êste se apresente. Efetivamente, *se o direito se reduz ao útil, então só tem um valor contingente e acidental, e, no final das contas, coincidem com a fôrça.* Como tais, a utilidade e o interêsse ignoram a justiça; são fundamentalmente egoístas, e só à fôrça é que cederão.

Assim se vê que *a explicação do direito pelo interêsse, individual ou social, redunda na supressão do direito como realidade original, e só deixa subsistir a fôrça.* Não se conseguirá explicar o direito sem recorrer a uma ordem ao mesmo tempo superior à ordem física das necessidades e dos instintos, e à própria ordem social, isto é, sem admitir a realidade de uma *norma absoluta e universal do bem,* da qual o homem individual e a sociedade se reconhecem igualmente tributários.

Importa compreender bem esta crítica do utilitarismo. Admitimos que *tôda disciplina normativa é utilitária,* enquanto tem um fim prático, que é ser "útil" a alguém. A própria regra moral não deixa de ser utilitária, visto ser feita para o bem do indivíduo humano. Poder-se-ia, pois, dizer, num sentido mui legítimo, que o direito tem por fundamento aquilo que é útil ao homem. De que utilidade se trata porém? Aí está tôda a questão. A *utilidade e o interêsse que consideramos são relativos ao fim último do homem, isto é, ao seu sumo bem.* Estão, pois, subordinados ao bem objetivo, e por êle estritamente definidos. No utilitarismo, ao contrário, o útil é o bem material imediato, porque o único fim reconhecido como válido é o *gôzo individual* ou o *bem da sociedade (definido em têrmos biológicos e materialistas).* Assim concebido, o interêsse evidentemente nada tem de moral, e exige necessàriamente a fôrça para o regular.

C. A consciência coletiva

146 **1. O sociologismo.** A tese essencial do sociologismo consiste em referir todos os direitos não a uma instituição da

sociedade fundada sôbre a lei do interêsse individual ou sôbre, a lei do interêsse geral, e sim a uma *consciência coletiva,* que, a cada momento da vida dos povos, é a fonte e a regra do estado social inteiro e, por conseguinte, das formas jurídicas que a exprimem. Êste ponto-de-vista é mui diferente do do utilitarismo social, com o qual às vêzes o confundem. Com efeito, o utilitarismo faz do direito uma instituição da sociedade, visando ao seu próprio bem (que define adequadamente o bem dos indivíduos). *O positivismo sociológico, ao contrário, considera o direito como um fato primitivo e irredutível, que não tem necessidade de outra justificação a não ser êle mesmo,* Êste princípio recebeu aplicações diferentes, mas redunda sempre em fazer do direito criação duma consciência coletiva, à qual não há que pedir razões por ser ela um *absoluto.*

Para estabelecer esta tese, o sociologismo, seguindo a direção fornecida por COMTE, esforçou-se para reduzir o indivíduo à sociedade e conferir a esta o valor que o utilitarismo e o socialismo atribuem ao indivíduo. Êste, declara DURKHEIM, longe de ser um absoluto, é mera parte de um todo que o excede imensamente, como com evidência o mostra o fato de a moral e o direito serem feitos para a sociedade e, por conseguinte, por ela. (Cf. DURKHEIM, *L'éducation morale,* Paris, 1915, págs. 1-98).

A argumentação de DURKHEIM pode resumir-se da maneira seguinte. Se partirmos da experiência do fato moral e estudarmos o que o senso comum define como pròpriamente *moral,* achamos dois carácteres principais. De uma parte, *ao ato moral está sempre ligada a idéia de obrigação,* isto é, de uma regra que ordena sem condição ("é preciso"; "deves"). De outra parte, *os atos morais encerram êste outro caráter essencial a que se pode chamar "a afeição aos grupos".* Com efeito, pelos seus atos os homens visam um duplo fim, um pessoal e outro impessoal. Os fins pessoais são os que concernem quer ao próprio interêsse do autor do ato, quer ao interêsse de um ou de vários outros indivíduos, considerados como tais. Ora, o senso comum — afirma DURKHEIM — nunca considera êsses atos com fins pessoais como atos morais, pois são desprovidos de todo caráter obrigatório. *Só os atos com fins impessoais,* que visam, por conseguinte, à sociedade como tal, *são marcados com o caráter de obrigação e, por conseguinte, da moralidade.* Por isto deve-se concluir que "o domínio moral começa lá onde começa o domínio social". (Cf. DURKHEIM, *L'éducation morale,* Paris, 1915, pág. 68).

É, portanto, a coletividade que é o têrmo das intenções secretas do indivíduo e o fim de tôda a sua atividade, como é o princípio de todos os deveres dêle. *Ela é o absoluto do qual tudo deriva.* Por isto, não há que procurar fora dela a fonte

última do direito. Quando se pretende ir além e fundar o direito numa ordem moral anterior ou superior à sociedade, ou ainda, o que vem a dar no mesmo, quando se invocam "os direitos da pessoa humana", esquece-se que da consciência coletiva é que deriva a moralidade, e que "foi ela que consagrou o indivíduo e que fêz dêle a coisa respeitável por excelência". (DURKHEIM, *Sociologie et Philosophie*, t. 106).[20]

147 Com bastante freqüência costuma-se aproximar do positivismo sociológico o *historicismo jurídico que* F. DE SAVIGNY expôs, na Alemanha, no seu *Système du droit romain contemporain* (1840). SAVIGNY pretendia, antes de tudo, reagir contra o apriorismo de KANT e de HEGEL e contra os excessos do liberalismo clássico, demasiado absoluto nas suas asserções relativas à constância e à universalidade das leis sociais e econômicas. Êle parece haver admitido a existência de uma espécie de consciência coletiva, que seria a fonte primeira do direito. Em compensação, professa mui claramente a *realidade absoluta e irredutível de uma ordem moral distinta da ordem jurídica*. Diz êle: "O direito não é uma *regra absoluta* como a moral; é uma das fôrças do corpo social, com o qual êle muda e se desenvolve consoante leis que estão acima dos caprichos do dia. É por uma ação lenta e por um desenvolvimento orgânico que se produz o direito. Êle se cria espontâneamente pelo costume, pela jurisprudência, pelos atos particulares da autoridade, sob o Império de uma razão mais alta do que a razão humana, e que esta em vão tentaria dobrar às suas opiniões do momento".

Por suas origens concretas, o materialismo histórico de MARX liga-se, não ao positivismo, mas ao hegelianismo. Pode-se, entretanto, aproximá-lo do sociologismo, a despeito de tudo o que parece separá-los. Efetivamente, as teorias de MARX e dos comunistas relativamente ao direito dependem, por todo um aspecto, da *corrente individualista*, pois é esencialmente em função do interêsse individual

[20] Cf. também êste texto capital de DURKHEIM, no *Bulletin de la Société française de Philosophie*, abril de 1906, pág. 115: "Interrogando a consciência moral contemporânea (cujas respostas, aliás, podem ser confirmadas pelo que sabemos sôbre as morais de todos os povos conhecidos), pode-se chegar a acôrdo sôbre os pontos seguintes: 1.º Jamais, de fato, a qualificação de moral foi aplicada a um ato que só tem por objeto o interêsse do indivíduo, ou a perfeição do indivíduo entendida de maneira puramente egoísta. 2.º Se o indivíduo que eu sou não constitui um fim que tem *por si mesmo* um caráter moral, necessàriamente o mesmo sucede com os indivíduos que são meus semelhantes e que só diferem de mim em grau, quer para mais quer para menos. 3.º Donde se concluirá que, *se há uma moral*, não pode ela ter como objetivo senão o grupo formado por uma pluralidade de indivíduos associados, isto é, a sociedade, *sob condição, todavia, de que a sociedade possa ser considerada como uma personalidade qualitativamente diferente das personalidades individuais que a compõem*. A moral começa, pois, lá onde começa a união com um grupo qualquer".

(tal como elas o compreendem) que essas teorias preconizam a ditadura do proletariado ou do Estado socialista. A ditadura do proletariado não é pois, senão um meio que deverá desaparecer quando as condições gerais da sociedade houverem tornado impossível a exploração do homem pelo homem e assegurado a cada um um direito igual à vida e ao livre desenvolvimento de suas faculdades. Mas, em compensação, Marx opõe-se absolutamente a Hobbes *e a* Rousseau, ao afirmar, como Comte e como o sociologismo, que *a sociedade é natural ao homem,* e que *ela é mesmo o instrumento necessário do progresso dêle.* Dêste ponto-de-vista, *para* Marx *só há direito social,* não só no sentido de que o direito vem da sociedade, mas ainda no sentido de que *êle não depende de nenhuma norma distinta da sociedade ou superior a ela,* nem sequer de uma suposta "consciência coletiva", concebida, à moda de Durkheim, como uma realidade espiritual superior às consciências individuais. *O direito, como a moral, como tôda ideologia, não faz senão traduzir o estado econômico, que é a realidade social fundamental.* Não é, pois, a consciência do homem que determina a existência da organização jurídica e social; é esta que determina a consciência do homem. (Cf. K. Marx, *Critique de l'Économie politique,* Prefácio).[21]

2. Crítica

148 a) *O direito e a fôrça.* Ainda mais do que nas teorias precedentes, aqui o direito se acha esvaziado de todo conteúdo real. Porquanto, *se o direito não passa de um fato que se justifica por sua própria existência, independentemente de tôda norma superior a êle, já não há mais direito,* pelo menos pròpriamente falando.

Os teóricos do sociologismo admitem esta conseqüência, confessando, com Durkheim (*90*), que o justo e o injusto são aquilo que a sociedade decreta, e que um ato só é criminoso porque nós o punimos (e não inversamente). Mas ao mesmo tempo esforçam-se por paliar o profundo imoralismo dêsse sistema invocando certo "ideal", que caracterizaria a consciência coletiva. Segundo a interpretação de G. Davy (*Éléments de Sociologie,* Paris, 1924, t. I, pág. 85), êsse ideal não deveria ser concebido como a expressão de uma "supervontade", e sim como "uma consciência melhor feita da comunhão de todos nessas idéias ou nessas aspirações que, por sua virtude exaltadora, a associação faz surgir". (Cf., no mesmo sentido, Davy, *Le Droit, l'idéalisme et l'expérience,* Paris, 1923, pág. 161 e seg.).

Parece difícil contentarmo-nos com essas explicações. Com efeito, o têrmo *ideal* é dos mais equívocos. Em que sentido se pode aqui falar de ideal? Evidentemente há que excluir

[21] Cf. Calvez, *La pensée de Karl Marx,* Paris, 1956.

tôda referência a uma norma superior à sociedade que se imponha, independentemente desta, às consciências individuais. Trata-se, pois, de um *ideal coletivo*, mas *que representará apenas um valor quantitativo, e não qualitativo;* seu caráter próprio será ter por si a extensão e a fôrça. Ora, *equivale isto a dizer que todo o seu valor lhe vem, não do seu conteúdo, e sim do poder da coletividade que o elaborou.* Por outros têrmos, o que faz dêle um "ideal" é a supremacia da fôrça.

O equívoco dessas concepções do idealismo sociológico aparece com plena clareza no texto seguinte de G. DAVY *(Le Droit, l'Idéalisme et l'expérience,* pág. 165) : "Ao idealismo *a priori* dos valôres inatos e inscritos nas tábuas do direito natural (nossa concepção) opõe o dos valôres adquiridos e constituídos simultânea e proporcionalmente a êsse longo processo histórico que se chama civilização. Valôres adquiridos que são precisamente tanto mais caros e sagrados quanto são a obra secular da nossa espécie e testemunham o progresso desta. Direito da personalidade e da nacionalidade, inviolabilidade da justiça, respeito da pessoa, eis aí, se não são belos instintos inatos, outras tantas conquistas penosas e lentas da humanidade sôbre si mesma; eis aí hoje o conteúdo do nosso ideal humano". Não chegamos a compreender em nome de que critério G. DAVY fala de "progresso", de "valôres" e de "conquistas" da humanidade. Com tôda evidência, *ou a evolução da humanidade é dominada por uma lei moral superior aos fatos contingentes, e da qual o próprio direito depende, ou então o "ideal' não passa de um fato, aliás perfeitamente explicável, e não se vê por que haveria êsse fato de merecer uma qualificação moral* ("valor", "coisas caras e sagradas"), *ou uma preferência qualquer* ("progresso"). Do mesmo modo, se, como o afirma DURKHEIM, foi a sociedade que fêz da pessoa humana "a coisa respeitável por excelência", não se poderá ver nisso nenhuma conquista, nenhum progresso, mas sim um fato contingente, desprovido de valor absoluto, e suscetível de ser pôsto em questão pela evolução social. Se não há direito superior ao fato, absolutamente não há direito.

149 b) *Moral pessoal.* Os argumentos que servem para estear a tese sociológica consistem em dizer que a moral e o direito, sendo feitos para a sociedade, são por ela necessàriamente criados. Já tivemos ocasião de mostrar (*III, 403*) o duplo defeito desta argumentação, que supõe gratuitamente que a sociedade é o fim último e total da moral e do direito, isto é, que direito e moral só são feitos para a sociedade, — e que, do fato certíssimo de ser a sociedade fim parcial da ordem moral e jurídica, imediatamente conclui ser-lhes ela também causa eficiente. Para chegar a esta conclusão, acima se viu que da análise do fato moral DURKHEIM pretendia deduzir que o domínio moral coincide com o domínio social. Claro é, porém,

que *esta asserção elimina gratuitamente tôda a moral pessoal e interpessoal, e suprime pura e simplesmente o fato moral,* sem embargo, tão evidente, *da responsabilidade pessoal,* que se manifesta na intimidade da consciência independentemente de qualquer referência à sociedade.

150 *c) Origem e causa eficiente.* O êrro fundamental, que existe em tôdas essas teorias que negam ou comprometem a autonomia da pessoa no seio da coletividade, consiste em confundir a origem social com a causa ou o fundamento da moralidade. Se os valôres pessoais nascem da sociedade, o imperialismo do Estado acha-se justificado: nada se achará na pessoa que já não esteja no Estado. De fato, *a sociedade desempenha um papel meramente acidental* (pôsto que importante) *na gênese dos valôres morais.* A causa autêntica está alhures. Que eu creia em Deus, que eu distinga o bem do mal, isto tem uma origem social. Mas *não é a sociedade que é a causa da minha crença nem dos valôres morais: são as razões de ordem intelectual ou afetiva que ela me transmitiu,* que eu tive de assimilar e de redescobrir por minha própria conta e por meu próprio esfôrço. A sociedade não é a fonte do juízo de valor, e ela mesma é objeto de uma apreciação moral. Sanciona os costumes, que são obra sua; mas não tem ação sôbre as avaliações pròpriamente morais, sôbre o bem e o mal moral. Por esta razão, precisamente, é que teremos de dizer mais adiante que a pessoa, sujeito do direito, transcende a sociedade temporal e a sua forma perfeita, que é o Estado.

MARX e DURKHEIM passam, pois, de lado pelo problema. O mesmo sucede com WERSTERMARCK, como com NIETZSCHE. Um quer achar nas "emoções retributivas" (*ressentimento e gratidão*) a origem das idéias morais e, por conseguinte, o segrêdo do advento da pessoa humana (Cf. WERSTERMARCK, *Origine et développement des idées morales,* trad. fr. I, págs. 1-136), e o outro apela para o instinto de vingança dos fracos (Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*). Mas, ainda qe isso fôsse verdade, o problema do bem e do mal ficaria intato, visto *ressentimento e instinto de vingança suporem a distinção entre o bem e o mal e a anterioridade das avaliações morais,* e, em todo caso, jamais explicariam senão o aspecto social delas. Não se faz a pessoa, isto é, a moral, nascer da pura individualidade biológica, a não ser cumulando esta, antecipadamente, de todos os valôres pessoais.

Como se vê, há uma quase ingênua *petição de princípio* em tôdas essas doutrinas. Assim, MARX sustenta que a existência das classes é um obstáculo à dominação da natureza pelo homem, isto é, ao desenvolvimento do poder humano; o que aquivale a conceder a êsse

"desenvolvimento" a qualidade e a dignidade de valor supremo. Mas, neste caso, como justificar a estima em que MARX tem êsse valor? Em boa lógica, só deveria êle tomá-la como expressão passageira de um certo estado da estrutura econômica. Que a tenha como valor, e valor supremo, isto só se explica pelo fato de MARX *utilizar ingênuamente as categorias de bem e de mal* sem compreender, sem mesmo suspeitar, que a repeito delas se apresenta o problema do seu fundamento e da sua causa.

Estas mesmas observações valeriam proporcionalmente a respeito do *historicismo jurídico* de SAVIGNY, cujo principal defeito consiste em confundir o princípio que funda a legitimidade e a fôrça obrigatória do direito com os processos contingentes da manifestação dêste. Mercê desta confusão, SAVIGNY e os historicistas são levados a conferir às manifestações históricas do direito um valor absoluto que lhes não pertence, pois *a experiência ensina que as formas concretas do direito positivo muitas vêzes foram desautorizadas pela consciência moral,* isto é, pela norma suprema pela qual o direito positivo deve universalmente regular-se.

151 d) *Consciência popular e direito natural.* Poder-se-ia demonstrar que, *desde que se admite a necessidade de uma ordem na sociedade, nunca se chega a eliminar realmente o direito natural,* e que, depois de o haver eliminado, acaba-se, regularmente, por lhe fornecer substitutos que (muito mal) lhe desempenham a função. Foi o que demonstramos ao tratarmos da "natureza" de COMTE e da "normalidade do direito" de DURKHEIM. O mesmo pode-se observar relativamente à tentativa mais original que se fêz em nossos dias para prescindir do direito natural.

Essa tentativa é a de DUGUIT (*Traité de Droit constitutionnel,* t. I, 3.ª ed., Paris, 1927). DUGUIT pretende ser resolutamente positivo, e por isso, julga-se obrigado a negar o valor das "idéias" (isto é, das noções abstratas e dos princípios universais), nas quais só descobre crenças metafísicas e subjetivas. A "natureza" dos moralistas é, pois, um acessório inútil. Conviria, mesmo, segundo DUGUIT, eliminar a "norma social" invocada por certos positivistas inconseqüentes, pois "falar de norma social como de um dos elementos constitutivos do fato social é simplesmente exprimir a realidade de um fato que existe como elemento de um fato mais complexo, o fato social" (*Traité,* I, § 5, pág. 70). Em suma, *há só um fato positivo, que é a regra do direito, e, por conseguinte, tudo se reduz, na ordem moral e jurídica, ao direito positivo.* Existe um "direito objetivo", mas não o "direito subjetivo".

Sòmente, nestas condições *como explicar a constituição e a fôrça da regra do direito?* Ela não é arbitrária, nem fundada na violência. Qual é, pois, a sua fonte? É, entende DUGUIT, "a consciência da massa dos indivíduos" (págs. 127 e segs.). Restará explicar essa ação ou essa reação da *"consciência popular"* que, para DUGUIT, vem a ser a fonte e a norma do direito. Procede ela necessàriamente de

um certo ideal, mais ou menos claramente definido, de organização jurídica, de justiça e de moralidade. DUGUIT é obrigado a convir, e portanto a reconhecer, que existe realmente um "direito subjetivo", isto é, em têrmos mais claros, um *ideal de moralidade conforme à natureza*. Mas se o direito natural se acha, assim, restabelecido, é com bastante má consciência. Com efeito, o direito natural foi esvaziado do seu conteúdo. Mas, como a todo transe era preciso descobrir uma "norma superior" ao direito positivo, houve que implìcitamente restituir ao direito natural tudo aquilo de que êle fôra despojado, mas sem o confessar como tal, e, por conseqüência, sem lhe devolver o prestígio e a fôrça que lhe cabem.[22]

D. Pressão social e aspiração

152 Em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* BERGSON propôs uma teoria dos fundamentos da moral e do direito que merece ser exposta e discutida à parte.

1. As duas fontes da moral

a) *Pressão social.* Moral e religião têm duas fontes cada uma. Uma dessas fontes é social. E, quanto à moral, provém ela do conjunto de obrigações parciais que a vida social cria e que se impõem a todos os membros sem os violentar. Trata-se de um vínculo análogo ao que une umas às outras as formigas de um formigueiro ou as células de um organismo. A obrigação moral faz-se, pois, sentir à consciência como uma *pressão;* no que tem de original e de fundamental, ela é necessàriamente infra-intelectual, e nunca pode constituir senão uma *moral estática ou fechada,* visto ter como efeito bloquear, de alguma sorte, todos os indivíduos e todos os sentimentos individuais nos limites do grupo social, e uni-los na solidariedade estabelecida pela natureza.

b) *Aspiração moral.* A outra fonte da moral, e que dá nascimento à verdadeira moral, aquela pela qual o homem se supera a si mesmo na trilha onde o colocou o impulso vital, é uma *emoção criadora* que de longe em longe suscita almas privilegiadas e que, por um *transbordamento de vitalidade,* espalha-se em tôrno delas, irradia um *entusiasmo* que nunca se extingue e que é sempre suscetível de reencontrar sua flama primeira. Emoção criadora, a que também se pode chamar *ímpeto de amor,* pois a criação procede do amor, já que o amor é essencialmente aquilo que dá.

Esta *emoção criadora é que incentiva todos os sonhos ardentes pelos quais a humanidade escapa aos limites em que quereria encerrá-la a moral fechada*: sonho da transformação radical da sociedade,

---

[22] Cf. J. LUCIEN-BRUN, *Une théorie moderne du droit,* Paris, 1927.

da realização de uma única sociedade fraterna em que todos os homens possam participar dos mesmos bens materiais e espirituais, sonho de uma justiça cada vez mais perfeita, de uma espiritualização cada vez maior da humanidade. Tôdas essas grandes idéias, êsses ímpetos de um amor que não quer admitir nenhum obstáculo, a *moral aberta ou dinâmica realiza-se por aspiração,* ao contrário da moral fechada, que procede por pressão. Ela vai na frente arrastando no entusiasmo da conquista os homens que ela soube ganhar para a sua generosa emoção.

c) *A Vida, fonte comum das duas morais.* Poderia suceder, acrescenta BERGSON, que a discriminação dessas duas fontes permitissem compreender o "*caráter misto da obrigação,* tão freqüentemente desconhecido pelos moralistas. O êrro consistia em reduzir tôda a moral a uma ou a outra dessas duas fontes: a escola sociológica, por haver descoberto com razão o papel da pressão social, erradamente descurava o papel imenso e irredutível dêsse ímpeto de amor que é o grande princípio do progresso humano; outros, à maneira de KANT, bem viam tudo o que de supra-social há na moralidade, mas erravam como os primeiros, ao esquecerem o fator social, cuja ação também tem sua importância. "Restabeleçamos a dualidade de origem: as dificuldades se dissipam. Tanto mais quanto a dualidade não é radical, e ela mesma reabsorve-se da unidade, pois *"pressão social"* e *"ímpeto de amor" não passam de duas manifestações complementares da vida,* normalmente aplicada a conservar em grosso a forma social que foi característica da espécie humana desde a origem, mas excepcionalmente capaz de transfigurá-la, graças a certos indivíduos que representam, como o teria feito o aparecimento de uma nova espécie, um esfôrço de evolução criadora" (pág. 98). Digamos, pois, que "tôda moral, pressão ou aspiração, é de essência biológica" (pág. 103).

153 **2. Observações.** A teoria de BERGSON exige duas observações principais, uma referente à "moral fechada", que BERGSON erradamente define só pela pressão social; e outra relativa à "moral aberta", que parece carecer de vários caracteres essenciais a uma moral autêntica.

a) *Explicação sociológica.* Vimos como BERGSON aceita, por uma parte, as asserções da sociologia durkheimiana, cuja tese essencial é que o fato moral e o direito se explicam total e adequadamente por meio da pressão social. A bem dizer, entretanto, BERGSON não se inclina para a explicação sociológica quanto à moral fechada, senão para melhor repeli-la quanto à moral aberta e dinâmica. Porém, mesmo nestes limites, pode-se perguntar se a explicação sociológica é válida.

Admitamos, com efeito, as análises de BERGSON: diremos ser verdade que, de fato, nas sociedades primitivas, o sentimento de obrigação confunde-se com a coação social, do mesmo modo, aliás, que, entre os civilizados, a obrigação muitas vêzes se identifica com a coa-

ção imposta pela opinião coletiva. Mas isto só acontece porque o indivíduo se sente, se conhece ou se quer solidário com a sociedade ou com a tribo. *A obrigação não resulta, pois, tanto da fôrça que a sociedade emprega para fazer respeitar suas leis e seus costumes, quanto do sentimento, ao menos implícito, de que existe um bem do qual a sociedade é mera condição ou expressão.* Portanto, é antes de tudo a idéia dêsse bem, ao mesmo tempo coletivo e individual, que manda, e não sòmente o temor das represálias do poder social ou o interêsse, não raro mal definido, da inserção do indivíduo no quadro social. *Por inferior que seja essa moralidade, pode-se nela reconhecer a própria forma da moralidade, a saber: a submissão a um ideal que a sociedade não cria, e que se impõe por sua própria fôrça imanente.* Pode, pois, a sociedade estar, concretamente, na origem da moral, mas daí absolutamente não se segue que, mesmo na moral fechada, o bem não passe de uma criação da sociedade, ou de um artifício da vida para assegurar a perenidade dos quadros sociais.

b) *A moral biológica.* BERGSON nega que tenha proposto uma moral sentimental: "Ao atribuir parte importante à emoção na gênese da moral", diz êle, "de modo algum apresentamos uma *moral de sentimento.* Porquanto se trata de uma emoção capaz de cristalizar-se em representações, e mesmo em doutrina" (pág. 44). Poder-se-ia perguntar se isto basta. Parece que *seria preciso admitir uma relação mais estreita entre doutrina e moral,* admitir também que a doutrina *como tal* contém todo um potencial "emotivo" ou prático e, por conseguinte, situar a emoção, ao menos lògicamente, depois da crença, isto é, de maneira ainda mais geral, *admitir o primado da razão sôbre a vontade.*

Seja como fôr dêste ponto, a "moral aberta" de BERGSON encerra graves dificuldades. Efetivamente, reencontramos aqui, com o tema evolucionista e biológico, todos os equívocos que já apontamos na concepção spenceriana da moral e do direito *(61). O ímpeto vital bergsoniano,* que é uma espécie de corrente espiritual, não pode ser considerado como uma lei moral, pois *não passa de um fato, que vale por si mesmo e, em todo caso, não encerra nem obrigação nem sanção.* Assim a gente se explica que a idéia de culpa ou de pecado pareça estranha à moral, das *Deux Sources*: o contexto biológico deixa lugar ao êrro ou à doença, mas não à culpa moral.

O *apêlo aos místicos cristãos* é que pareceu dar a esta teoria moral seu caráter mais original. Com efeito, graças ao misticismo, a individualidade, no entender de BERGSON, transpôs "os limites assinalados à espécie pela sua materialidade". Mas, além de o misticismo assim compreendido (isto é, precisamente como "uma coincidência parcial com o esfôrço criador que a vida manifesta) (pág. 235), não parecer ser senão o vértice dos valôres biológicos, mister seria ter um *critério* para apreciar sua qualidade intrínseca e para distinguir os falsos místicos dos verdadeiros. BERGSON fala de "fecundidade" do

verdadeiro misticismo. Mas isto não basta, pois ainda seria preciso definir em que é que consiste exatamente essa fecundidade; isto é, seria preciso recorrer a um *critério pròpriamente moral.* À falta de o fazer, a moral bergsoniana paga seu tributo a um *pragmatismo* assaz medíocre (*III, 99-100*). Êsse pragmatismo, junto à falta de obrigação moral, é o defeito fatal de tôda moral biológica e evolucionista.

CAPÍTULO IV

OS ATOS HUMANOS

SUMARIO [1]

160 Até aqui só consideramos os princípios extrínsecos da moralidade, isto é, os que a determinam de fora, e que são o

---

[1] ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III, c. IV-XV. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 6-21, 49-60; IIa IIae, q. 47-79; *De Virtutibus in communi.* SUAREZ, *De Virtutibus.* JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, In Iam 2ae, disp. 16 e 17. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de Saint Thomas*, Paris, 1916, págs. 217-265, 408-444. M.-S. GILLET, *La Morale et les Morales*, 3.ª ed., Paris, 1925. NOBLE, *La conscience morale*, Paris, 1924; *Les passions et la vie morale*, Paris, 1952. G. RENARD, *Le Droit la Justice et la Volonté*, Paris, 1924. TH. BESIADE, *La justice générale d'après Saint Thomas*, Paris, 1930, págs. 327-340. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, 1937, págs. 177 e segs., 455-536. FAUCONNET, *La responsabilité*, Paris, 1920. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des moeurs*, 3.ª ed., Paris, 1907. DURKHEIM, *L'éducation morale*, Paris, 1925. RIBOT, *Les maladies de la volonté*, Paris, 1884. CH. BLONDEL, *La conscience morbide*, Paris, 1914. MALAPERT, *Le caractère*, Paris, 1902. ROLAND-GOSSELIN, *L'Habitude*, Paris, 1920. PEILLAUBE, *Le caractère*, Paris, Téqui. CHOLLET, *La Morale stoïcienne*, Paris, 1898. BRÉHIER, *Chrysippe*, 1910. GOUTHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924. H. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris, 1954.

fim último e a lei. Agora temos de estudar *os princípios intrínsecos, isto é, interiores ao sujeito da lei.* Entre êstes princípios, um (*vontade livre*) especifica os atos humanos no seu ser físico; outros (*moralidade objetiva e subjetiva*) especificam-nos no seu ser moral; e outros, enfim (*imputabilidade, mérito e demérito, virtudes e vícios*), determinam-lhes as propriedades e as conseqüências.

Art. I. O ATO HUMANO ENQUANTO VOLUNTÁRIO

161 Sabemos que o ato humano, considerado em sua essência física, é um ato praticado pelo homem de uma maneira que lhe pertence como própria e o especifica, isto é, um ato que procede da vontade livre *(3)*. Porém isto é mui geral, e exige diversas precisões relativamente à natureza e às condições de exercício da vontade livre, bem como às influências que podem limitar-lhe a amplitude e eficácia.

§ 1. Natureza do voluntário

Aqui temos sòmente que resumir os dados da psicologia da vontade (*II, 525-529, 547*), aditando as precisões reclamadas pelo ponto-de-vista moral. [2]

1. **Condições do voluntário.** A vontade é a faculdade pela qual o homem se possui a si mesmo e é senhor dos seus atos. Consiste essencialmente no *poder de se determinar a si mesmo em presença de um fim.* Assim compreendida, a vontade convém sòmente ao homem, pois o animal tende para seu fim sem conhecê-lo como tal: é determinado, antes que se determine a si mesmo.

É certo, como já demonstramos (*II, 502*), que a própria vontade é determinada por seu objeto, e que, por conseqüência, o princípio primeiro de seu ato não está em nós, mas no bem que nos atrai. Não há nisto, porém, verdadeira dificuldade, pois basta observar que, *se a vontade efetivamente se determina em razão de um impulso vindo de fora, êsse impulso condiciona o movimento da vontade sem necessitá-lo nem medi-lo.* Impulso e movimento não são da mesma natureza: o movimento da vontade procede da alma solicitada por seu objeto, e não do próprio objeto. É, ao mesmo tempo, *espontâneo,* porque

---

[2] Embora seja pouco usado pelos moralistas modernos, pode-se conservar o têrmo *voluntário,* empregado substantivamente (*voluntarium*) para designar em geral *aquilo que* é voluntário, ou, ainda mais exatamente, para significar a *essência* "voluntária", exatamente como se diz "o consciente", "o contingente", "o indeterminado", "o belo", etc. para designar as *essências* por êstes têrmos significadas.

nasce de um princípio interno, e *livre*, porquanto entre o impulso vindo do objeto e o movimento voluntário não há relação de necessidade.

Evidentemente falamos aqui da vontade *como faculdade*. Só ela é suscetível de liberdade. Ao contrário, a vontade como natureza age à maneira de um instinto, e é totalmente determinada e necessitada por seu objeto, que é o bem em geral. No mesmo sentido, observam os teólogos que a vontade, posta em presença do Sumo Bem na visão beatífica (*49-50*), não poderá deixar de querê-lo e de amá-lo. Já não há, neste caso, voluntário *livre*, pròpriamente falando, pois a vontade se acha adequadamente determinada por seu objetivo. Todavia, ainda há vontade e poder-se-ia mesmo dizer que a vontade exerce uma maneira de liberdade eminente, que consiste em tender *com espontaneidade perfeita* para o único objeto que de maneira absoluta responde à tendência para o bem, que é a sua inclinação natural.

2. Divisão do voluntário

162 *a*) *Atos elícitos e imperados.* O ato humano é, pois, essencialmente aquêle que procede da vontade livre. Quando dela procede *imediatamente*, diz-se que é *elícito* (*actus elicitus*). Mas é claro que nem todos os atos humanos procedem imediatamente da vontade: muitos dêles são exercidos por outras faculdades (estudar, falar, andar, etc.), e só *mediatamente* dependem da vontade. Diz-se que êsses atos são por ela *imperados* — ou mandados (*actus imperatus*).

Esta distinção entre os atos elícitos e os atos imperados é de grande importância em Moral. Evidente é, com efeito, que *só os atos elícitos são sempre, e por definição mesmo, atos humanos, pois a vontade livre é inalienável.* Contràriamente, a coação, a violência, o mêdo exercem influência sôbre as outras faculdades (imaginação, memória, poder de agir e de falar, etc.) : podem, portanto, seus atos ser forçados de várias maneiras e em diferentes graus. Por isto, êles só são verdadeiros atos humanos enquanto são mandados ou consentidos (imperados) pela vontade livre.

b) *Voluntário direto e indireto.* O ato é dito *diretamente ou indiretamente voluntário conforme é querido por causa dêle mesmo ou apenas como efeito previsto de um ato diretamente querido.* Para haver responsabilidade de um voluntário indireto é preciso não sòmente que êle tenha sido previsto, mas também que haja obrigação de impedi-lo. (O homem que se atira à água para salvar uma criança que se afoga pode prever sua própria morte sem que sôbre isto se possa falar de suicídio)

c) *Voluntário puro e misto.* O voluntário é *misto ou puro conforme encerra ou não uma inclinação contrária ineficaz.* Pode-se dar como exemplo do tipo misto o ato do comandante que afunda seu navio para que não seja capturado pelo inimigo.

d) *Voluntário atual, virtual e habitual.* Diz-se que o voluntário é *atual* quando depende do *influxo atual* da vontade; *virtual* quando depende da vontade por efeito de um *ato anteriormente praticado* e que de algum modo continua a influir sôbre a atividade do sujeito; e *habitual* quando resulta de uma *decisão tomada e não retratada.*

163 3. **Processo psicológico do ato moral.** Quando se analisa o ato humano (*II, 502*), descobre-se-lhe uma grande complexidade, em razão dos numerosos elementos, a um tempo cognitivos e volitivos, que o condicionam e o constituem. (Cf. SANTO TÇMÁS, Ia IIae, q. 8-17). O quadro seguinte (fig. 5) enumera, em sua ordem teórica, os *onze elementos do processo psicológico do ato livre.*

ATOS DA INTELIGÊNCIA	ATOS DA VONTADE
I. *Relativamente ao fim*	
I. *Idéia* de um bem amável, de um fim desejável.	II. *Amor de complacência* a êsse bem, a êsse fim.
III. *Juízo* que aprecia a possibilidade de conquistar êsse bem, de realizar êsse fim.	IV. *Vontade eficaz* de tender à realização do fim.
II. *Relativamente aos meios*	
V. *Deliberação* para encontrar os meios de realizar o fim querido (*consilium*).	VI *Consentimento* nesses diversos meios propostos pela inteligência (*consensus*).
VII. *Juízo* que se detém no meio mais apto (*judicium practicum*).	VIII. *Escolha* do meio julgado o mais apto (*electio*).
III. *Relativamente à execução*	
IX. *Decisão* ou intimação da farealização do meio (e, por conseguinte, do ato) (*imperium, praeceptum*).	X. *Querer que aplica* as faculdades de execução (*usus activus*). XI. Sendo o ato realizado por uma ou outra das faculdades de que depende (*actus imperatus* ou *usus passivus*), a vontade regozija-se (*fruitio*) com a posse do bem desejado ou com a realização do fim.

Fig. 5 — Atos de inteligência e de vontade que compõem o ato voluntário completo, segundo SANTO TOMÁS

§ 2. Graus do voluntário

Acabamos de ver que o ato humano supõe, de uma parte, o conhecimento do fim como tal e, de outra parte, a livre escolha das determinações da vontade. Por conseqüência, tudo o que suprime ou diminui uma ou outra dessas duas condições essenciais suprime ou diminui proporcionalmente o voluntário. Nesta ordem, distinguem-se *obstáculos imediatos*, que são o temor, a paixão, a ignorância e a violência, e *obstáculos remotos*, que são o temperamento e os estados patológicos.

A. Obstáculos imediatos ao voluntário

164 1. **Temor.** O temor é a *perturbação interior produzida pela ameaça de um mal iminente.* Exerce-se diretamente sôbre a vontade para lhe impedir ou dificultar o movimento. Pode o temor ser leve ou grave. Se *leve*, diminui, mas não suprime, a liberdade. O temor *grave*, que tira o uso da razão, suprime inteiramente a liberdade.

2. **Paixão.** A paixão, no sentido moral, é o que se chama *concupiscência* ou atração para o bem sensível. Como o temor, a paixão exerce sua influência diretamente sôbre a vontade, mas para arrastá-la. Para ajuizar dela sob o ponto-de-vista do voluntário, há que distinguir a paixão antecedente e a paixão conseqüente.

a) *Paixão antecedente*. A paixão que precede o ato de vontade *aumenta a intensidade da vontade, mas diminui a liberdade.* Isto fàcilmente se compreende, pois a vontade é ajudada em seu ato pela paixão, mas à custa da sua liberdade.

b) *Paixão conseqüente.* A paixão que segue o ato de vontade *aumenta também a intensidade da vontade, mas sem diminuir a liberdade.* De fato, ela se adita aqui ao movimento próprio da vontade, mas por efeito mesmo da liberdade.

Seria surpreendente que uma paixão livremente provocada, de antemão consentida, diminuísse o voluntário. Sucede, entretanto, que uma paixão livremente desenvolvida se torne em seguida odiosa à vontade. Neste caso produziu-se uma espécie de *inversão*: a paixão, que era conseqüente em relação aos primeiros atos de vontade, tornou-se antecedente em relação aos seguintes. É o que explica, a um tempo, a gravidade de certos vícios inveterados e as desculpas com que se procura encobrir outros. (Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, página 6, art. 7; q. 77, arts. 6 e 7).

165 3. **Ignorância.** A ignorância consiste em *carecer da ciência que se deveria possuir.* Versa *sôbre o direito ou sôbre*

o fato, conforme há ignorância da própria lei, ou ignorância de tal ato que incide sob a ação da lei.

Diz-se que a ignorância é *vencível* quando pode ser suprimida; e *invencível* no caso contrário. A própria ignorância invencível é por sua vez *fìsicamente* (*ou materialmente*) *invencível*, quando absolutamente não pode ser suprimida, ou *moralmente invencível*, quando só poderia ser suprimida à custa de esforços que excedem o que as pessoas sensatas costumam fazer em semelhante caso. É evidente que *a ignorância suprime ou diminui o voluntário livre na medida em que priva do conhecimento requerido para que a vontade exista.* Donde as conseqüências seguintes:

a) *Ignorância invencível.* A ignorância *atualmente invencível suprime a liberdade* a respeito do que se ignora. Pode, entretanto, ser indiretamente voluntária, e, por essa razão, tornar também indiretamente voluntários os atos que dela procedem. Tal é o caso do farmacêutico a que a desordem de sua oficina, mantida por pura negligência, leva a cometer um êrro fatal (e materialmente inevitável) no aviamento de uma receita.

b) *Ignorância vencível.* A ignorância *vencível torna o ato indiretamente voluntário*, na própria medida em que ela era moralmente vencível. Quando ela é o efeito de uma negligência sistemática (*ignorância afetada*), os atos que dela procedem são *plenamente voluntários* e acarretam completa responsabilidade.

4. **Violência.** Há violência quando *um ato é imposto ou impedido de fora*. Como o fazíamos notar acima, a violência não pode, pois, exercer-se sôbre os atos elícitos da vontade, que, sendo essencialmente interiores, são inacessíveis à violência. Só pode incidir sôbre os atos externos que servem para executar o ato de vontade (atos imperados): *torna-os involuntários na própria medida da resistência que a vontade lhes opõe.*

Com freqüência se aditam às causas precedentes o *hábito* e a *educação*. É certo, com efeito, que ambos têm influência considerável sôbre a conduta. Porém, pràticamente se reduzem a um ou outro dos impedimentos que analisamos, enquanto geram a ignorância ou as paixões.

B. **Obstáculos remotos**

166 Quando se fala de obstáculos *remotos* ao exercício do voluntário, não se pretende dizer que êsses obstáculos são mais

ou menos desprovidos de eficácia, porquanto, na realidade, é antes o contrário que sucede. Quer-se apenas significar que êsses obstáculos, temperamento e estados patológicos, têm razão de *causas primeiras* e produzem os diferentes efeitos (paixão, temor, ignorância) que acabamos de estudar.

1. **Temperamento.** Pela Psicologia sabemos (*II, 582*) que o temperamento ou individualidade física, exerce importante influência sôbre nossas determinações. Todavia, *de ordinário o temperamento não suprime a liberdade moral, porém a diminui em medida mais ou menos grande, pelos efeitos que produz sôbre a inteligência, que êle obscurece, e sôbre a vontade, que inibe.* A "lógica passional", de que falávamos em Psicologia (*II, 359*), as mais das vêzes é a mera expressão do determinismo do temperamento. Em certos casos, pode mesmo êste manifestar-se com tal violência, que daí resulte uma espécie de *delírio* ou de *vertigem* que já não deixa lugar à vontade livre.

Importa notar que se pode agir sôbre o temperamento e sôbre o caráter (*II, 586*), e que é um dever trabalhar para se libertar de determinismos que entravam o exercício da liberdade moral. Se não se fizer assim, é evidente que os atos que procedem do temperamento e do caráter podem ser mais ou menos indiretamente voluntários.

2. **Estados patológicos.** Os estados patológicos têm por base um temperamento patológico e, em geral, do ponto-de--vista psicológico, se definem como um *automatismo mental* (*II, 531-533*). Quer dizer que, *em medida variável, conforme sua natureza e intensidade, excluem a liberdade e a responsabilidade.* Com efeito, têm eles, como conseqüência ou alterar a função intelectual (demência; hipnotismo e histeria), ou perturbar o exercício da vontade, por inibições internas, que paralisam a atividade normal (obsessões; manias; melancolias; depressões nervosas; neurastenias), ou então por efeito de uma falha das funções de inibição e de contrôle (abulias).

ART. II. O ATO HUMANO COMO ATO MORAL

167 Os atos humanos não se revelam à nossa consciência sòmente como voluntários e livres, mas ainda como *morais*, isto é, como *afetados de uma propriedade que os faz bons ou maus* e que especifica diretamente os atos elícitos da vontade e, indiretamente, os atos imperados. Esta propriedade dos atos humanos apresenta-se como sendo, a um tempo, *objetiva* (*ou material*), isto é, qualificando o ato em si mesmo, — o qual será objetivamente bom ou mau segundo é ou não conforme

à lei moral, — e *subjetiva* (*ou formal*), isto é, qualificando o ato, não mais em si mesmo, mas enquanto procede da vontade livre, e fazendo o ato subjetivamente bom ou mau conforme a retidão ou a falta de retidão da vontade.

§ 1. MORALIDADE OBJETIVA

168 Ninguém cogitou jamais de negar a realidade do bem e do mal. Às vêzes, porém, tem-se contestado que haja objetos que sejam em si mesmos (ou intrìnsecamente) bons ou maus. *O bem e o mal não passariam de pontos-de-vista variáveis e contingentes*, dependentes do estado dos costumes e das iniciativas da lei positiva.

Já sabemos o que se deve pensar desta opinião, pois já estabelecemos a realidade indiscutível de um direito natural (*87-89*), isto é, de uma norma em função da qual os atos humanos são intrìnsecamente bons ou maus, conforme orientem ou não para o fim último da natureza. Com isso, encontramo-nos evidentemente numa *ordem essencialmente objetiva*, em virtude da qual podemos dizer, com SANTO TOMÁS, que *se pode falar de bem e de mal no domínio do agir, exatamente como se diz que são boas e más as coisas.*[3] Certas coisas possuem a plenitude de ser que lhes convém, e delas se diz que são boas; outras padecem de algum defeito ou de alguma falta, e são más nesse ou naquele grau. Assim, *na ordem da ação, um ato que tem todo o ser que êle deve ter é bom absolutamente; o ato que tem todo o ser que deveria ter é mau em proporção desta deficiência.* Resta saber em que consiste, para um ato humano, o fato de possuir ou não o ser que êle deve ter. Êste problema é o da natureza e das fontes da moralidade objetiva.

A. Natureza da moralidade objetiva

169 A questão de saber em que consiste a natureza objetiva do bem e do mal equivale a saber *qual é a norma da moralidade objetiva*. Acabamos de dizer que em geral essa norma consiste, para o ato humano, no fato de ter êle ou não o ser que lhe corresponde. Ora, êste ser evidentemente não é uma coisa, mas sòmente uma *qualidade*, ou, mais precisamente, uma *relação*, pois é da essência de todo ato tender, direta ou indiretamente, para um fim. *Assim o bem e o mal, no ato humano, definir-se-ão objetivamente pela conveniência ou não-conveniência dêsse ato com o fim último do homem.* Mas, como es-

---

[3] Ia IIae, q. 18, art. 1: "*De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus*".

sa conveniência ou não-conveniência devem ser conhecidas pela razão humana, por ser o homem um ente racional e livre, dizemos que *a norma imediata do bem e do mal moral reside no acôrdo ou no desacôrdo dos atos morais com a razão humana.*

1. O bem e o mal intrínsecos

a) Ato e objeto. Em matéria de moralidade objetiva, atos e objetos (ou fins) são uma só e mesma coisa. Com efeito, por definição, *o ato é especificado objetivamente pelo seu objeto* (ou seu fim). Isto se deduz claramente do que acabamos de dizer: a moralidade objetiva do ato reside fundamentalmente na relação dêle com o fim e, por conseguinte, com o objeto, já que o fim é o objeto para o qual se tende. Daí se segue que admitir a existência de uma moralidade objetiva equivale, por isso, a admitir que há *objetos em si mesmos bons ou maus.*

É preciso compreender bem o que isto significa. Ontològicamente, todo ser é bom na própria medida em que é ser (*III, 227*) : dêste ponto-de-vista, um "ser intrìnsecamente mau" é uma contradição nos têrmos e uma noção impensável. *Um objeto não poderá, pois, ser qualificado de bom ou mau senão relativamente ao apetite,* conforme satisfaz ou contraria um desejo ou uma necessidade. Assim, todo objeto de desejo é bom, enquanto é capaz de satisfazer êsse desejo. *Do ponto-de-vista moral, especificado pelo fim último, diremos, pois, que um objeto é bom ou mau em si mesmo conforme é ou não proporcionado à obtenção do fim último do homem.* Por conseguinte, não é na sua materialidade ontológica que deverá êle ser aqui julgado, mas sim na sua materialidade moral, constituída pela conformidade ou não-conformidade do ato (ou do objeto que o especifica) com o fim último do homem.

170 *b) Bem honesto.* Não é, entretanto, *imediatamente* por sua relação com o fim último que se determinará o bem objetivamente honesto, porque a moralidade do ato não implica, da parte da vontade, uma referência formal ao fim último. Sabemos, com efeito, que o critério dessa relação do ato humano com o fim último consiste na conveniência ou na não-conveniência do ato com a natureza racional do homem, considerada com suas tendências e suas aptidões, segundo o seu valor relativo, bem como com as relações gerais e pessoais que unem o homem a Deus e às outras criaturas. *Portanto, esta conveniência ou esta proporção é que definirá pròpria e imediatamente o bem honesto na sua essência objetiva.*

Por isso mesmo, *a moralidade objetiva resultará dos objetos próximos ou fins imediatos da ação, conforme êsses fins*

ou objetos próximos forem ou não bens honestos, isto é, desejáveis em si mesmos e convenientes ao homem.[4]

171 2. **Razão prática**

a) *O ditame da reta razão.* Dizer que a moralidade de um ato ou de um objeto (ou fim) se determina em razão da sua proporção com aquilo que convém à natureza racional do homem e, por conseguinte, com a lei natural, é o mesmo que dizer que ela é objeto de um juízo e depende da razão, a quem pertence julgar. *A razão é, pois, em definitivo a regra próxima da moralidade objetiva, enquanto é apta para apreender cada ato na sua qualidade moral.*

Êste juízo é definido como um *ditame da razão,* isto é, como uma *decisão* (juízo prático) que diz o que é preciso fazer ou não fazer em função daquilo que a razão *conhece* como bom ou mau (a saber: como conveniente ou não à natureza, ou conforme ou não à lei natural), — e como um *ditame da reta razão,* quando o juízo prático da razão *efetivamente é conforme às exigências da moralidade objetiva* (ou da lei natural).

Materialmente, o ditame da razão é um *silogismo* (que muitas vêzes permanece implícito), cuja maior enuncia uma lei geral (preceito da lei natural ou de uma lei positiva que precisa ou determina o direito natural), a menor enuncia a qualidade do ato em questão, e a conclusão define que êsse ato deve ser praticado como bom, ou evitado por ser mau. Tal é, por exemplo, o silogismo seguinte: "Deve-se dar a cada um o que lhe é devido; ora, êste livro pertence a Pedro, que mo emprestou; logo, devo restituir-lho". A conclusão exprime o *último juízo prático moral,* que ordena (ou proíbe) a ação em função do bem ou do mal e constitui a *consciência moral,* que, pròpriamente falando, é portanto um ato e não uma faculdade.

172 *b*) *Razão objetiva.* KANT preocupou-se muito com subtrair o juízo prático da razão às fantasias subjetivas da razão individual: por isto, pretende que êsse juízo possa sempre ser universalizado. Por seu lado, AUGUSTO COMTE, com o mesmo intuito de assegurar a objetividade perfeita da razão prática, exclui tôda referência à lei eterna, isto é, segundo sua doutrina, à imaginação individual. Estas inquietações compreendem-se em sistemas em que a razão humana está gravada de uma radical subjetividade (nominalismo, teoria das

[4] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 60, art. 1, ad. 3: "*Moralla non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis*"; Ia IIae, q. 8, art. 2: "*Prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti*".

formas *a priori*). No contexto da nossa doutrina, elas carecem, ao contrário, de objeto, pois sabemos que *a razão é essencialmente ordenada ao ser e que, quando é fiel à sua lei, ela se move na objetividade* (*III, 157*). Claro é, porém, que assim falamos da razão humana no que ela tem de universal, sem esquecermos nem negarmos o fato da ignorância e do êrro. Por outros têrmos, invocamos a *razão de direito* e não a razão de fato.

Poder-se-ia, é verdade, objetar contra o recurso à razão objetiva universal que êle não passa de um postulado gratuito. Mas, sôbre isto, basta observar, de um lado, que a razão objetiva, tal como a compreendemos, é a mera *expressão da natureza racional do homem*, o que nos reconduz à objetividade; e, de outro, que esta razão é uma *participação da Razão divina;* por êste motivo, ela se funda não nas imaginações individuais que COMTE teme, mas sim nas próprias essências e naturezas das coisas, enquanto subsistem formalmente no Pensamento de Deus. Assim, acham-se asseguradas, de maneira a mais firme, a um tempo a objetividade da razão humana e a objetividade do bem e do mal moral.

B. Elementos da moralidade objetiva

173 1. **Objeto, intenção, circunstâncias.** Os elementos que formam a moralidade objetiva, enquanto podem todos os três estar em relação de conformidade ou de não conformidade com a lei moral, são: o objeto, as circunstâncias e o fim.

a) *Objeto.* Acima observamos (*169*) que o objeto moral é *a coisa* que o ato realiza diretamente por si mesmo, enquanto essa coisa é conhecida pela razão como conforme ou não à lei moral. Assim é que a esmola, por exemplo, tomada sob o seu aspecto formal de aliviar os necessitados, é uma coisa moralmente boa.

Êsse objeto é a fonte primeira da moralidade. *Com efeito, assim como uma coisa natural é especificada por sua forma, assim também a ação recebe sua forma de seu objeto, tal como o movimento do seu têrmo.* Esta é a razão por que é primeiramente do seu objeto (tomado formalmente sob seu aspecto de coisa conveniente) que o ato humano tira sua moralidade. (Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 18, a. 2).

b) *Circunstâncias.* Por circunstâncias entendem-se todos os *elementos acidentais do ato.* São em número de sete, a saber: as que são relativas: à condição particular do sujeito do ato (*quis*); à natureza do objeto (*quid*); ao lugar da ação (*ubi*); aos meios empregados (*quibus auxiliis*); ao fim secundário (*cur*); ao comportamento interior ou exterior do

agente (*quomodo*); e, enfim, ao tempo e à duração do ato (*quando*).

As circunstâncias, *como tais,* sendo puros acidentes, não são capazes de especificar um ato moral. Mui diferentemente sucede, porém, quando a circunstância não é mais um puro acidente, isto é, uma coisa produzida independentemente da intenção do agente moral, senão que se torna uma condição particular (e, às vêzes, principal) do próprio *objeto,* pelo fato de implicar uma *intenção especial do agente,* seja pró seja contra a ordem da razão. *Neste caso, a circunstância tem razão do objeto e por isso especifica o ato e pode mudar-lhe a natureza.* Diz-se, conforme o caso, que ela é agravante (roubar um pobre) ou atenuante (roubar para dar de comer a filhos na miséria).

174 c) *O fim.* O fim que aqui consideramos não é o fim intrínseco do ato exterior (*finis operis*), o qual dissemos que se confunde com o próprio objeto, mas o fim que o sujeito persegue interiormente por sua intenção (*finis operantis*). *Êste fim subjetivo ou intenção pode ser diferente do fim objetivo*: assim, pode-se dar esmola por outra razão que não a de aliviar os pobres (que é o fim objetivo da esmola e o que lhe confere o seu ser moral), por exemplo, por ostentação.

Somos, assim, levados a distinguir *um ato* (ou objeto) *interior* e *um ato* (ou objeto) *exterior,* e a observar que *o fim é pròpriamente o objeto do ato interior, ao passo que o ato exterior tem por objeto aquilo mesmo que é a sua razão de ser.* Ora, do mesmo modo que um ato exterior é especificado pelo objeto sôbre que versa, do mesmo modo o ato interior será especificado por seu fim próprio. Diremos, pois, que *o valor moral dos atos humanos lhes vem materialmente do objeto do ato exterior, e formalmente do fim ou intenção de que procedem.*

Dessarte, se vê a grande importância da intenção na moralidade. O fim do agente (*finis operantis*) é ao mesmo tempo a primeira causa da sua ação e o têrmo último desta. *A intenção envolve, pois, todo o ato, visto fazê-lo nascer e consumá-lo.* Aliás, é pela intenção que o ato se torna humano; se não houvesse intenção, haveria ainda um objeto e circunstâncias, mas não haveria ato moral: a moralidade depende, pois, sobretudo da intenção. Isto também se verifica comparando os dois atos, interior e exterior, de que se compõem os atos humanos (pelo menos os atos mistos). O ato interior está todo inteiro na vontade e na intenção, enquanto que o ato exterior está mais pròpriamente na ação material, nas relações sensíveis do agente com o objeto e com as circunstâncias. É, portanto, a intenção que espe-

cifica o ato interior; êste, por sua vez, dá sua qualidade moral ao ato exterior e, assim, *no final das contas, tôda a moralidade depende da intenção.*

175 2. **O ato concreto.** Do que precede segue-se que um ato concreto só será moralmente bom se, em todos os seus elementos: objeto, intenção e circunstâncias, fôr conforme à regra da moralidade (*Bonum ex integra causa*). Pelo simples fato de ser mau um dos elementos, o próprio ato torna-se moralmente mau (*malum ex quocumque defectu*).

Poder-se-ia talvez achar que isto quadra mal com o primado da intenção. Mas seria esquecer que *a intenção* envolve todo o ato e que, portanto, *não pode ser boa se o objeto ou as circunstâncias tem algo de essencialmente mau.* A intenção dirige-se sobretudo ao fim, mas *não pode fazer abstração dos meios que emprega*: êsses meios também são, portanto, *queridos,* embora secundàriamente. Mas o fim nem sempre basta para justificá-los: só justifica os meios indiferentes em si mesmos, mas não os atos intrìnsecamente maus. Daí nunca ser permitido fazer o mal para obter o bem: tal é o sentido do adágio: "o fim não justifica os meios".

3. **Atos indiferentes.** Apresenta-se a questão de saber se pode haver atos moralmente indiferentes, isto é, *sem qualidade moral, nem boa nem má.* Se se consideram os atos humanos *em abstrato* e, por conseguinte, quanto ao seu objeto sòmente, é evidente que *há muitos atos em si mesmos indiferentes*: andar, ler, escrever, falar, dormir, etc. Mas o mesmo já não ocorre se nos colocarmos *do ponto-de-vista concreto,* porque neste caso *todo ato humano é acompanhado de circunstâncias determinadas sobretudo, dirigido por uma intenção que necessàriamente o fazem bom ou mau, conforme é êle atual ou virtualmente orientado para seu fim último,* isto é, pràticamente, compreendido num processo finalista conforme à regra moral. (Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 18, arts. 8 e 9.)

§ 2. MORALIDADE SUBJETIVA

176 A moralidade subjetiva é a que especifica o ato enquanto precisamente êste procede da *consciência moral.* De feito, a consciência, como regra imediata e universal da conduta, é que determina, para cada um em particular, a qualidade moral de seus atos. O estudo da moralidade subjetiva é, portanto, pròpriamente o estudo da consciência moral.

A. Natureza da consciência moral

1. **Juízo prático.** Para falar exatamente, a consciência moral não é uma faculdade, senão um ato, a saber: o *juízo que formulamos sôbre a moralidade dos nossos atos, e pelo qual decidimos, em última instância, o que se deve fazer ou não fazer* (*último juízo prático*) (II, 535).

A consciência *difere*, portanto, a um tempo, *do senso moral* (ou sindérese), que é o hábito dos primeiros princípios da lei natural; *da razão prática*, que se estende a muito mais longe do que ela (já que tem por objeto a arte), e que é uma faculdade antes que um ato; e, enfim, *da consciência psicológica*, que nos informa dos nossos estados interiores, e não dos nossos deveres. A consciência moral, ao contrário, consisde tôda ela na apreciação da nossa própria conduta; e testemunha que nós agimos, temos agido ou pretendemos agir bem ou mal em tal circunstância determinada; obriga-nos ou nos desobriga, escusa-nos ou nos acusa.

2. **Divisão da consciência moral.** Pode a consciência moral ser *verdadeira ou errônea*, segundo formule um juízo conforme ou contrário à verdade. É *reta ou má*, conforme julgue segundo suas luzes e só procure o bem, ou, pelo contrário, se inspire nas paixões e no interêsse antes que na verdade e no bem. É evidente que *a consciência pode ser reta sem ser verdadeira*, isto é, sem ser suficientemente esclarecida. O êrro que então falseia o juízo da consciência é involuntário, e mais ou menos invencível. Se o êrro fôsse, de alguma maneira, involuntário por isso mesmo a consciência mais ou menos cessaria de ser reta.

Distingue-se também a consciência em *certa, provável ou duvidosa*, conforme o juízo que ela formula, o qual, por sua vez, é certo, provável ou duvidoso. Há muitos casos em que a certeza direta falta: nós carecemos de verdades práticas talvez mais que de verdades especulativas.

Destas distinções ressalta que, *para ser razoável e perfeita, deve a consciência ser reta e esclarecida* (ou verdadeira), isto é, só se inspirar em boas intenções e julgar conformemente à verdade.

B. Regras da consciência

177 1. **Regra da consciência certa.** Sendo a consciência a regra subjetiva imediata da moralidade, *deve-se agir sempre com consciência reta,* isto é, com boas intenções e com inteira boa-fé. Por conseqüência, *nunca se deve agir contra a consciência certa, mesmo se de fato é errônea,* visto que então se pensa (enganando-se, mas de boa-fé) que tal é o dever.

Assim, pois, um ato materialmente mau, praticado por obediência ao juízo de uma consciência errônea, mas certa da liceidade do ato, não é uma falta moral, pois o objeto, ainda que materialmente mau, foi amado e querido como moralmente bom. Inversamente, um ato materialmente bom pode ser uma falta moral, quando é praticado de encontro ao juízo de uma consciência errônea que o considera mau.

2. **Consciência duvidosa.** No caso em que a consciência está incerta relativamente à qualidade moral de um ato, êste ato não é permitido, por ser desarrazoado agir moralmente ao acaso. É preciso, pois, *trabalhar para esclarecer a consciência* por todos os meios razoàvelmente possíveis (*112*), e com tanto mais aplicação quanto mais importante fôr o objeto.

Quando *a dúvida persiste,* e também quando *é preciso agir,* sem que seja possível estudar e consultar as pessoas competentes e sensatas, há que *formar a consciência,* isto é, chegar ao menos a uma *certeza indireta e prática,* em virtude da qual se possa tomar o partido mais razoável, dispostos sempre a mudar desde que percebamos haver-nos enganado.

Os moralistas distinguem *três comportamentos possíveis para a formação da consciência.* Uns acham que, em presença de um simples preceito que não é moralmente certo, a pessoa deve considerar-se como livre. Segundo essa opinião, para formar a consciência basta, portanto, ter uma probabilidade séria (*probabilismo*). Pensam outros que, na mesma dúvida, deve-se tomar o partido mais provável (*probabiliorismo*). Enfim, o *tutiorismo* ensina que se deve sempre tomar o partido mais seguro, que, pràticamente, é o mais favorável à lei.

O primeiro sistema parece-nos o mais certo: *com efeito, se há dúvida, quer no tocante à existência da lei, quer no tocante à sua aplicação, tudo se passa como se a lei não estivesse promulgada, isto é, como se não existisse.* A pessoa é, portanto, livre de agir num sentido ou noutro. Neste caso aplica-se o princípio: *Libertas possidet.*

Notemos, todavia, que, para usar desta liberdade, far-se-á mister um *motivo razoável,* pois nenhum ato moral se justifica pelo simples fato de não ser proibido: é preciso, pois, que êle tenha ainda um objeto conforme ao fim dos atos humanos, a saber: o bem moral. Por falta dêste motivo razoável, haveria isso a que os moralistas chamam *laxismo,* isto é, em geral *abuso* da liberdade.

Notemos também que, quando êsse ato pode fazer correr perigos graves, físicos ou morais, ao próximo ou a si mesmo, a caridade para com outrem ou para consigo mesmo poderá exigir que a êle se renuncie. Neste caso aplica-se o princípio: *Tutiora sunt sequenda.*

178 **3. Teoria e prática.** Já agora se compreende em que sentido pode ser legítimo e em que sentido é errôneo opor a teoria moral à prática. Muitas vêzes, com efeito, ouve-se dizer que, quando se trata da prática, "há que tomar e deixar" como se entre os princípios da conduta moral e o real concreto houvesse um fôsso intransponível. Há nisto um êrro de direito e de fato. *De direito, tôda conduta moral deve ser razoável e, por conseguinte, determinada por um juízo da razão prática conforme aos princípios do dever.* Se, *de fato,* os casos concretos são complexos, enquanto que, por definição, os princípios são gerais e simples, daí não se segue que os princípios nada tenham a ver com o real da experiência, mas, ao contrário, que *vários princípios distintos, relativos aos múltiplos aspectos morais de cada caso, podem simultâneamente intervir.* O ofício da consciência moral é então conformar a conduta ao princípio que ela considera urgente e prevalente, em razão do bem essencial do indivíduo ou do interêsse maior do bem comum da sociedade. A decisão da consciência, que às vêzes escolhe transgredir uma lei moral para salvar uma lei superior, só é, portanto, justa e prudente na medida em que é feita conformemente aos princípios que regulam a conduta moral em semelhantes casos.

179 **4. Valor da consciência moral.** A questão do valor da *consciência moral* é distinta da do valor do *senso moral,* a qual tratamos mais acima (84). Entretanto, a maioria dos moralistas confundem as duas questões, como se o valor do último juízo prático, que determina o que se deve ou não se deve fazer *em tal caso concreto,* pudesse ser da mesma natureza e do mesmo grau que o dos juízos que enunciam os *princípios universais* do bem. Daí vem o caráter confuso dêste problema do valor da consciência, no qual as asserções podem ser ao mesmo tempo verdadeiras e falsas, conforme se trate da consciência ou do senso moral.

No que concerne ao *senso moral,* já vimos que êle *só é realmente infalível nos primeiros absolutamente princípios da ordem moral,* e que é cada vez mais sujeito à ignorância e ao êrro à medida que desce dos preceitos secundários da lei natural às aplicações dêsses preceitos e às conclusões remotas que dêles derivam. Quando se trata da *consciência moral* pròpriamente dita, evidente é que *essa consciência não pode ter a relativa segurança do senso moral, visto que se aplica aos casos concretos e singulares, que muitas vêzes exigem um discernimento difícil.* A êste respeito, as hesitações da consciência bastam para assinalar seus limites. Ademais, a experiência mostra que, falível por carecer de luzes, a consciência também é *falível por falta de retidão moral.* Todavia, *a*

consciência nem sempre se engana. Quando é errônea, pode ser corrigida pela reflexão, pelo estudo ou pelos conselhos das pessoas prudentes. Sobretudo, ela se aperfeiçoa pela prática do bem e (sem jamais chegar à infalibilidade) acaba por funcionar retamente com uma espécie de espontaneidade que é a marca própria da virtude de prudência.

5stas observações permitem compreender tudo o que há de excessivo, de uma parte, nas *teses instintivas* de J. J. ROUSSEAU [5] de REID, de HUTCHESON, de ADAM SMITH, que atribuem à consciência (aliás sem precisarem se se trata do senso moral ou da consciência moral) uma infalibilidade que ela só possui relativamente ao princípio primeiro da moralidade e aos seus derivados imediatos; e, de outra parte, no *cepticismo* que um MONTAIGNE parece professar a respeito do valor da consciência moral.

ART. III. PROPRIEDADES DOS ATOS MORAIS

180 Pelo fato mesmo de serem voluntários e livres, e na própria medida em que o são, os atos humanos determinam no sujeito que os pratica a *responsabilidade* e o *mérito*, e produzem essas qualidades ou hábitos que denominamos as *virtudes* e os *vícios*. Tais são as questões que temos agora de estudar.

§ 1. RESPONSABILIDADE

A. Noção

1. **Imputabilidade e responsabilidade.** Estas duas noções são correlatas, mas a primeira é uma propriedade do ato, enquanto que a segunda é uma propriedade do agente moral. Diz-se, com efeito, que *o ato é imputável a um sujeito quando êsse ato deve ser-lhe atribuído como a seu autor;* e que *a responsabilidade é a propriedade do ser livre em virtude da qual deve êle "responder", isto é, dar conta dos seus atos* perante aquêle de quem depende.

Vê-se, assim, que o fundamento da imputabilidade, bem como o da responsabilidade, é a *liberdade*: um ato só é imputável quando é praticado livremente, e um sujeito só é responsável se o ato que praticou lhe fôr verdadeiramente imputável.

---

[5] Cf. J. J. ROUSSEAU, *Emílio*, 1. IV: "Consciência! consciência! instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, porém inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus! Tu é que fazes a excelência da sua natureza e a moralidade de suas ações. Sem ti, nada sinto em mim que me eleve acima dos animais, a não ser o triste privilégio de me transviar de erros em erros com a ajuda de em entendimento sem regra e de uma razão sem princípios".

181 **2. Espécies da responsabilidade.** Distinguem-se várias espécies de responsabilidade, a saber: a responsabilidade moral e a responsabilidade civil, às quais comumente se adita a responsabilidade social.

a) Responsabilidade moral. Sendo a responsabilidade a obrigação de responder por seus próprios atos perante aquêle de quem se depende, *perante Deus, e só perante Deus, é que se é moralmente responsável,* pois Deus é o Supremo legislador da ordem moral. Esta responsabilidade exprime-se na e pela *consciência,* que aprova ou censura a conduta, conforme esta é moralmente boa ou má. Assim como no senso moral se descobre a voz de Deus, Legislador supremo, do mesmo modo se descobre na consciência essa voz de Deus, juiz soberano e incorruptível do bem e do mal.

Quanto à *extensão da responsabilidade moral,* forçoso é dizer que ela não concerne sòmente, num sujeito, *à prática ou à omissão de um ato obrigatório,* mas também aos *efeitos* que, dêle podem resultar, bem como aos *atos de outrem,* na medida em que êstes podem ser imputados àquele sujeito. Evidente é, com efeito, que as *conseqüências* de um ato ou da omissão de um ato devem ser ditas voluntárias na sua causa, quando se prevê que podem produzir-se (*162*). Se falta esta previsão, as conseqüências não seriam nem voluntárias nem, por conseguinte, imputáveis.

No que se refere aos *atos alheios,* pode-se arcar com a responsabilidade dêles na medida em que se lhes haja proporcionado uma *cooperação* física ou moral.

Têm-se os teólogos esforçado por precisar as *condições da imputabilidade do voluntário indireto.* Estas condições estão resumidas nos *dois princípios* seguintes: *Primeiramente,* um efeito mau, querido não em si mesmo, mas ùnicamente como conseqüência do ato praticado (*voluntário "in causa",* é moralmente imputável quando realiza *três condições ao mesmo tempo,* a saber: que, ao menos confusamente, o agente tenha previsto a conseqüência má; que tenha podido deixar de pôr a causa; e que tenha devido impedir a conseqüência. — *Em segundo lugar,* é permitido praticar um ato em si bom ou indiferente, do qual devam resultar imediatamente e a título igual dois efeitos, um bom e outro mau, desde *que haja uma razão proporcionalmente grave* para praticar o ato em questão, *e que o fim do agente honesto.* A dificuldade estará evidentemente, em saber quando é que há deveras "razão proporcionalmente grave": isto dependerá de uma apreciação, não raro delicada, do conjunto das circunstâncias, apreciação para a qual será preciso recorrer ao juízo de pessoas prudentes.

b) *Responsabilidade civil.* Esta responsabilidade (chamada também *legal*) consiste em *responder pelos próprios atos perante o juiz humano.* Não pode ela concernir aos atos interiores nem às intenções, das quais só Deus está no caso de julgar, porque só êle tem o poder de atingi-las. *Só se refere ela, pois, aos atos exteriores,* quer estejam terminados ou em via de execução. A responsabilidade determina-se civilmente *em função das leis positivas humanas,* mas não (diretamente pelo *menos*) em função da lei moral. Por isso, muitos atos proibidos pela lei moral não dão lugar à responsabilidade civil.

c) *Responsabilidade social.* Esta espécie de responsabilidade é relativa às sociedades de que somos membros, por natureza ou por escolha. Assim é que temos de responder por nossa conduta perante o chefe da família ou perante a autoridade encarregada de prover ao bem comum.

Mais comumente emprega-se a palavra *solidariedade* para designar êste gênero de responsabilidade que, de fato, não constitui uma espécie distinta, mas *se reduz quer à responsabilidade moral,* enquanto pela lei natural somos obrigados a respeitar as leis da sociedade civil e a trabalhar como melhor pudermos pelo bem comum, *quer à responsabilidade civil,* enquanto os deveres e os direitos das pessoas, como membros das diferentes sociedades — família, comuna, Estado — se acham definidos pelas leis civis.

B. Culpa e pecado

182 1. **Noção.** A responsabilidade acarreta *a culpa ou o pecado, quando o ato foi contrário à lei moral e ao ditame da reta consciência.* Culpa e pecado não designam materialmente senão uma só e mesma coisa, porém a idéia de culpa é mais pròpriamente relativa à violação da ordem, tal como o revela a razão prática, ao passo que a idéia de pecado se refere mais expressamente à transgressão dessa mesma ordem, como querida por Deus. [6]

Não se trata, com isto, de contestar que possa haver pecado pròpriamente dito em transgredir uma lei positiva humana, mas, sòmente, de assinalar que *a razão formal de pecado reside na oposição de um ato à lei de Deus,* e que, por conseguinte, a violação da lei humana é pecado quando implica a violação da lei divina. Em sua noção mais geral, o pecado é, pois, uma *desordem que consiste, para um ser racional, em se desviar de Deus, fim último absoluto.*

---

[6] Cf. Santo Tomás, Ia IIae, q. 71, art. 6, ad 2: *"A theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum: a philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi".*

2. **Pecado grave.** Há graus na culpa e no pecado, conforme o homem se afaste mais ou menos da ordem da razão ou do seu fim último, que é Deus. Sob êste ponto-de-vista, em geral dir-se-á que *o pecado grave é aquêle pelo qual o homem se desvia absolutamente do seu fim.* Mas, para que isso seja possível, mister se torna que a matéria seja grave, isto é, que a lei violada seja relativa a um preceito essencial da lei moral, — que a razão esteja advertida da gravidade do preceito, — e que se verifique pleno consentimento da vontade.

As expressões *pecado mortal* e *pecado venial* pertencem pròpriamente à teologia e referem-se aos efeitos do pcado no estado sobrenatural, que é, de fato, o da humanidade. O pecado grave é chamado *mortal* porque acarreta a perda da graça, perda que é uma espécie de morte na ordem sobrenatural.

§ 2. O Mérito

A. Noção

183 1. **Definição.** No sentido abstrato da palavra, o mérito é *a propriedade do ato humano em virtude da qual o sujeito moral tem direito a uma recompensa ou a um castigo, conforme o ato é bom ou mau.* No *sentido concreto,* o mérito é *o próprio ato humano, enquanto se faz em proveito de outra pessoa.*

Com freqüência se diz também que o mérito consiste no aumento do valor moral resultante dos atos praticados por um sujeito. Mas, rigorosamente falando, é êste, mais pròpriamente, *um efeito do mérito,* considerado como um direito à recompensa ou ao castigo: êste direito engrandece ou diminui moralmente o sujeito.

Vê-se no seu conceito que o mérito implica que *o ato meritório é tal em razão de ser útil ou honroso para outra pessoa.* Para entender êste aspecto essencial do mérito, basta considerar que todo ato humano, por isso mesmo que é um ato humano, é meritório ou demeritório, isto é, cria, em proveito ou em desvantagem para aquêle que o pratica, uma espécie de direito e de crédito, ou então, ao contrário, uma espécie de dívida. Com efeito, *todo ato humano é imputável àquêle que o praticar e, ademais, é em benefício ou em desvantagem de alguma outra pessoa.* Isto é evidente para os atos humanos que contribuem para o bem-estar e para a prosperidade da família e da sociedade. Mas ainda é verdadeiro até dos atos mais íntimos e que parecem ter um caráter todo pessoal: também êstes contribuem de alguma maneira para o bem ou para o mal da sociedade, pois a perfeição de todos é conseqüência da perfeição de cada um. Porém o mé-

rito e o demérito são ainda mais incontestáveis se referirmos os atos humanos a Deus, a quem o homem de bem honra e o mau desonra (pelo menos tanto quanto em seu poder está fazê-lo). Daí um mérito e uma dívida, que se imporiam mesmo na ordem puramente natural, pois Deus, como soberano juiz e legislador supremo, deve dar a cada um conforme suas obras (*III, 409*).

2. **Divisão.** Distinguem-se o mérito de justiça e o mérito de conveniência. O *mérito de justiça* ou mérito pròpriamente dito (*de condigno*) é uma *dívida de justiça.* Pode ser de justiça lata ou de justiça estrita: o operário, por exemplo, tem direito estritamente ao seu salário; mas o filho tem apenas um direito lato a herdar de seu pai, podendo mesmo êste, por graves razões, privá-lo de qualquer herança. O *mérito de pura conveniência* (*de congruo*), ao contrário, não cria um direito pròpriamente dito, senão que *nasce de uma situação em que a recompensa, sem ser devida, é conveniente*: dir-se-á, por exemplo, ser conveniente que o pobre que prestou ao rico um serviço, mesmo leve receba dêste uma larga remuneração.

184 3. **Condições.** Para que haja mérito pròpriamente dito, isto é, *mérito de justiça,* é preciso que se cumpram as *condições seguintes.* De uma parte, deve *o ato ser moralmente bom* e ter sido livremente praticado; doutra parte, deve proporcionar àquele que recompensa uma *vantagem,* na qual se funde a dívida que êle tem a pagar em justiça. Assim é que, pela nossa perfeição moral, nós contribuímos para a glória de Deus, que é o fim de todo o universo (*49*). Enfim, o mérito supõe um *compromisso,* implícito ou explícito, da parte de quem recompensa. No estado de pura natureza, a promessa divina de recompensar o cumprimento do dever estaria claramente implicada na tendência fundamental do homem para a felicidade perfeita. No estado de sobrenatureza, o homem recebeu a promessa de uma recompensa sobrenatural, consistente em ver a Deus face a face tal como êle próprio se vê, e a gozar da própria felicidade de Deus; para obter esta recompensa, é necessário que os próprios atos sejam praticados sob a influência da graça, e sejam sobrenaturalmente meritórios.

4. **Graus do mérito.** O mérito é *proporcional à bondade do ato,* definida em função dos seus três elementos: objeto, circunstâncias e intenção, *bem como à perfeição do agente.*

De ordinário entende-se também que a *dificuldade maior* ou menor do ato aumenta o mérito. Mas, para ser exata, deve esta asserção ser precisada. Efetivamente, a dificuldade do ato pode provir ou da *imperfeição moral do agente,* ou da *grandeza da ação. No primeiro caso, a dificuldade não poderia aumen-*

tar o mérito, visto ter sua fonte numa insuficiência do sujeito; do contrário, chegaríamos a esta conseqüência paradoxal (que às vêzes se pretende enunciar) : que a virtude, isto é, o hábito do bem, diminuiria o mérito, por tornar a obediência ao dever mais fácil e como que espontânea. *No segundo caso, a dificuldade aumenta efetivamente o mérito,* em virtude mesmo da proporção em que deve êle estar com o objeto e com as circunstâncias da atividade moral.

B. A sanção

185 A sanção nada mais é do que aquilo que corresponde ao mérito ou ao demérito, isto é, *o conjunto das recompensas ou dos castigos ligados à observância ou à violação da lei moral. Deve ser distinguida,* por uma lado *do simples favor,* que pode ser gratuito, isto é, não merecido ou, em todo caso, resultar apenas de um mérito de pura conveniência; e, por outro lado, *do salário,* que só tem relação com o efeito material da atividade e permanece independente da qualidade moral dessa atividade. [7]

1. **Natureza da sanção.** Compreender-se-á a natureza da sanção fazendo uma justa idéia da sua necessidade e da sua finalidade própria.

a) *Necessidade da sanção.* Tôda lei deve ter uma sanção, sem a qual seria ilusória. Por isto, não há lei humana que não obrigue sob pena de alguma privação mais ou menos grave. Pode o culpado ser atingido em seus bens, em sua honra, em sua liberdade e até em sua vida.

Sucede, porém, o mesmo com lei natural? Só se pode responder pela afirmativa, quando se consideram a sabedoria e a justiça de Deus, legislador supremo da ordem moral. Com efeito, *é próprio de um legislador prudente e sábio ajudar a observância da lei que êle impõe e, para isto, assinalar formalmente um mérito à observância da lei e um demérito à sua violação.* Se não existisse esta sanção, a observância e a violação da lei teriam os mesmos efeitos, o que seria contrário à justiça que exige seja cada um tratado segundo suas obras. O bem e o mal tornar-se-iam indiferentes.

b) *Finalidade da sanção.* Como a lei moral define os meios pelos quais deve o homem orientar-se para o seu fim último, em função dêsse fim último é que melhor se entenderá o escopo da sanção moral, que outro não pode ser senão *proporcionar a realização ou o restabelecimento da ordem,* da

---

[7] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 57, art. 1: *"Ad artem non requiritur quod artifex bene operatur, sed quod bonum opus faciat".*

qual a lei é a expressão ideal. Assim compreendidos, nem a recompensa nem o castigo advêm de fora à atividade moral; êste antropomorfismo jurídico carece, aqui, de aplicação. *A recompensa e a pena são o fruto natural, quer da livre fidelidade à lei moral, quer da ferida que o pecador a si mesmo infligiu* pela livre falência do seu querer. Elas são, de alguma sorte, o próprio desabrochar da atividade moral reta ou pervertida.

Por isso, a sanção é ou *remuneradora*, quando assegura a obtenção do fim último, ou *vindicativa*, quando impõe um castigo proporcional à gravidade da falta, e cuja forma absoluta consistirá no fracasso definitivo do homem em realizar o seu fim último. A sanção também pode ser *medicinal*, quando previne a violação da lei pela ameaça que faz pesar contra quem a viola, ou quando serve para emendar o culpado. Mas, como tal, só pode ela ter caráter provisório e relativo; ela é uma auxiliar da lei moral, antes que uma sanção pròpriamente dita.

186 2. **Moralidade da sanção.** Os Estóicos sustentaram que o efeito da sanção, na ordem moral, só poderia ser o de viciar a fundo a prática do dever, substituindo pelo motivo do interêsse a pura intenção de obedecer à lei pelo respeito da lei. Vimos que KANT retomou esta doutrina, pretendendo que *a sanção teria como resultado fazer do dever um imperativo hipotético*, isto é, um meio a serviço dos fins subjetivos (*35*).

O êrro destas opiniões consiste em considerar a sanção como uma conseqüência arbitrária dos atos morais, acrescentada de fora a êsses atos pela vontade do legislador. Em realidade, *a sanção moral é um elemento intrínseco e constitutivo da ordem*, e dela não pode ser destacada: a felicidade está ligada ao bem e o bem à felicidade, por serem êles os dois aspectos de uma só e mesma realidade. Bem se pode dizer, neste sentido, que a prática do bem é interesseira, mas êste interêsse é a própria forma da moralidade, que faz do bem *o nosso* bem. *Por isto, o verdadeiro interêsse consiste em não ter outro interêsse a não ser o bem, visto* que a felicidade é relativa à perfeição do bem.

187 3. **A sanção perfeita.** Os moralistas que têm contestado o valor moral da sanção têm, em geral, visado às sanções exteriores ao próprio dever. Em compensação, admitem que a obediência à lei moral acha sua sanção quer nas conseqüências naturais dos nossos atos, quer na alegria e na paz da consciência ou, ao contrário, na desgraça desta. Tôda a questão está em saber se as conseqüências naturais de nossos atos ou a satisfação íntima da consciência correspondem às exigências de uma sanção perfeita.

É preciso, com efeito, que a sanção seja *universal*, isto é, que incida sôbre todos os atos morais, bons ou maus, interiores ou exteriores; *proporcional* à qualidade moral do ato; e, finalmente, *eficaz*, isto é, capaz de assegurar o respeito da lei. Ora, fácil é ver que nenhuma sanção terrena, nem mesmo a da consciência, responde a essas três exigências.

a) *Sanções exteriores*. Moralista algum cogitou jamais de sustentar que a conduta moral possa achar sanção adequada nas recompensas ou nos castigos distribuídos pelos tribunais (*sanção legal*) ou pela sociedade (*sanções sociais*). Umas e outros incidem só sôbre os atos exteriores, e mesmo só concernem a uma parte ínfima dêstes, que êles só atingem em sua pura materialidade, e não no seu valor moral, e, ainda assim, de maneira não raro injusta.

Com mais freqüência se recorre às *sanções naturais, fisiológicas e materiais*. O vício, dizem, acarreta a decadência física, a ruína e a desgraça das famílias. Ao que é facílimo responder que, se, de fato, tais são normalmente os efeitos do vício perseverante e grave, uma saúde florescente bem pode acomodar-se com vícios discretos e, se assim se pode dizer, sàbiamente medidos. Quanto aos proventos da fortuna, êstes vão com freqüência aos que à ausência de escrúpulos sabem juntar uma habilidade compensadora. Mas, doutra parte, a virtude não implica necessàriamente nem a saúde nem a fortuna; e até, em muitos casos, leva a sacrificar os bens corporais e os bens materiais. As sanções naturais bem longe estão, pois, de responder ao que a idéia de sanção moral exige.

b) *Sanção interior*. De tôdas as sanções terrenas, a da consciência é a mais alta e a mais bela, pois *nenhuma pode comparar-se com a alegria de uma boa consciência*. Entretanto, esta sanção também é insuficiente para realizar a ordem absoluta. Sabemos, com efeito, que os erros e as ignorâncias da consciência, os limites do seu discernimento, impedem-na de ser um juiz perfeitamente justo e íntegro. É por isto que *as almas delicadas nunca estão satisfeitas consigo mesmas*, nem plenamente seguras do valor moral da sua atividade. Inversamente, *as censuras da consciência ordinàriamente diminuem em razão mesmo da malícia que deveriam punir*: os maus acabam gozando da paz relativa que o hábito do mal acarreta.

c) *Sanção da outra vida*. Devemos concluir que *o bem e o mal moral não acham aqui neste mundo sanção adequada*. Chegamos, assim, por outro caminho àquilo que estabelecemos no estudo do fim último, a saber: que êste fim não pode ser realizado neste mundo em tôda a sua perfeição (*48*). Ora, que por êsses dois caminhos distintos cheguemos ao mesmo

resultado é uma nova prova de que, na ordem moral, *a sanção e o fim último não fazem senão uma coisa só.* E por esta razão ambos os pontos-de-vista nos remetem, para além da vida terrena, a um mundo em que a infelicidade estará ligada ao mal moral, e a felicidade será reconciliada com o bem.

§ 3. VIRTUDE E VÍCIO

188 A vontade livre é o princípio essencial dos atos humanos. Vimos, porém, que o voluntário muitas vêzes é reforçado ou diminuído pelo jôgo das disposições morais que se juntam à vontade e pesam sôbre as escolhas que ela opera. Estas disposições são de duas espécies: as paixões e os hábitos. Já estudamos as *paixões* em Psicologia (*II, 355-360*), e mostramos quais são seus efeitos sôbre a vontade. Todavia, do ponto-de-vista psicológico, as paixões são consideradas mais pròpriamente como inclinações predominantes ou como estados, ao passo que aqui as tomamos como *movimentos mais ou menos fortes do apetite sensitivo que influem na decisão da vontade e no juízo da consciência.* A êsse último título, a apreciação moral que as paixões demandam foi proporcionada pelo estudo dos graus do voluntário (*164*), e a isso não temos que voltar.

Restam os *hábitos*, que correspondem, a um tempo, à paixão entendida no sentido de inclinação mais ou menos estável, e ao hábito. Vimos em Metafísica (*III, 264-265*) que os hábitos operativos se situam entre as faculdades e seus atos, à guisa de determinações particulares que proporcionam às diversas faculdades certa facilidade para produzirem suas operações. Aqui temos de estudá-los enquanto afetam a vontade, isto é, enquanto constituem *disposições morais*, ou, segundo os têrmos consagrados, *virtudes e vícios.* [8]

A. Natureza da virtude e do vício

189 1. **Hábitos práticos.** O estudo dos hábitos levou-nos a distinguir os hábitos entitativos, que têm por sujeito imediato a própria substância de um ser, e os hábitos operativos, que se traduzem por uma inclinação. Os *hábitos operativos* subdividem-se, por sua vez, em hábitos especulativos (intuição dos primeiros princípios, ciência e sabedoria) e em hábitos práticos, isto é, que se relacionam com a ação. Dêstes *hábitos práticos* é que temos de tratar agora. Entre êles, um (*a*

---

[8] Cf. L. LAVELLE, *Les Puissances du moi*, págs. 196-227.

prudência) afeta a inteligência, e os outros (*virtudes e vícios*) afetam a vontade. Entretanto, como a prudência implica na vontade, o amor do bem e a intenção reta, colocam-na igualmente entre as virtudes morais.

2. Virtudes morais

a) *Definição.* A palavra virtude vem do radical *vir* (*vis*), que indica a idéia de *fôrça.* Sob êste aspecto ela qualifica, em geral, a energia na vontade, e designa uma *qualidade boa do espírito que torna reta a vida, e da qual não pode ninguém fazer mau uso.* (Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 55, artigo 4). O *vício,* que é o contrário da virtude, definir-se-á, pois, como uma falta de energia, e consistirá numa *má qualidade do espírito, que faz viver mal, e da qual ninguém pode fazer bom uso.* — A referência ao bom ou mau uso serve aqui para distinguir a virtude e o vício da paixão, da qual sabemos que tanto pode ser boa como má.

Consideradas especialmente do ponto-de-vista moral, *as virtudes definem-se como disposições estáveis para bem agir, adquiridas à luz da razão, e tendo a vontade por sujeito imediato.*

b) *Origem.* A definição das virtudes morais precisa-lhes a origem natural. Primeiramente, elas são *adquiridas*, e não inatas, a não ser enquanto preexistem em potência na razão prática, tal como os hábitos especulativos (intuição dos princípios) preexistem na virtude do intelecto-agente (*II, 496*). Em seguida, são adquiridas *à luz da razão,* no sentido de que têm a sua fonte primeira na inteligência da ordem moral e das suas condições absolutas. Enfim, *afetam imediatamente a vontade,* em virtude de procederem dos atos voluntários e de, ao multiplicar as próprias determinações, a vontade fortalecer-se a si mesma e adquirir um particular poder de ação.

190 *c*) *Lei da ascese.* A virtude deriva, pois, a um tempo da *retidão da razão* e do *exercício.* (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nic.,* 1. II. c. I). Sem dúvida, um só ato basta para criar um comêço de virtude; mas isso é apenas uma virtude esboçada, que só poderá estabilizar-se e merecer autênticamente o nome de virtude mediante uma prática prolongada (*II, 71*). Quando uma virtude ou um vício se acham inteiramente formados desde o primeiro ato, é que já estavam *pré-formados* por atos de virtude ou de vícios conexos, ou por certas disposições hereditárias. De ordinário, *as virtudes da ordem natural são fruto da boa vontade, unida a uma prática perseverante.*

Uma pessoa torna-se prudente à fôrça de ouvir e de meditar os conselhos de outrem e de exercer o seu próprio juízo; a gente se torna corajoso familiarizando-se com o perigo, e senhor dos seus sentidos submetendo-os a uma longa disciplina. A lei da virtude é a Lei de todos os hábitos: impõe-nos uma *ascese* (exercício).

A virtude é, portanto, *essencialmente pessoal.* Não é uma herança, nem resulta necessàriamente das circunstâncias, da educação ou do meio. Quanto à *hereditariedade,* esta não pode dar a virtude por si mesma, mas sòmente certas *predisposições,* que não geram infalìvelmente nem a virtude nem o vício. Ocorre com as predisposições morais o que sucede com as predisposições intelectuais, que podemos herdar sem que por isso herdemos nem a ciência nem a arte. Que haja famílias de artistas e de sábios, isto prova sòmente que nessas famílias certas aptidões favoráveis são hereditárias e cultivadas assìduamente pela educação. Do mesmo modo, as predisposições morais só se tornam virtudes ou vícios na medida em que são favorecidas pelo exemplo e pela educação e, sobretudo, pela vontade pessoal. Convém mesmo dizer que *as virtudes são mais pessoais do que os talentos especulativos ou artísticos;* por isto, as predisposições morais que vêm conosco ao nascermos abortam muito mais depressa e mais fàcilmente do que as predisposições intelectuais ou artísticas. A virtude é sempre o prêmio do esfôrço, da boa-vontade e do exercício perseverante.

191 *d) Finalidade das virtudes morais.* Que as virtudes sejam necessárias, disto convencer-nos-emos considerando quanto são múltiplos, incessantes e variados os deveres que ao homem incumbem: deve êste abster-se de todo mal e fazer o bem através de tôdas as suas faculdades; deve vencer ou dirigir tôdas as suas paixões, achar a justa medida em qualquer circunstância, e conformar-se a mil prescrições, regras e conveniências que nunca é permitido infringir nem desprezar. Ora, *sòmente pelas virtudes, isto é, pelo hábito do bem sob tôdas as suas formas, é que o homem será capaz de bastar aos seus deveres.* Só elas permitir-lhe-ão fazer o bem com a constância, a presteza e o gôsto que são os frutos do hábito em geral (*II, 75*).

Tais, são, com efeito, os três aspectos da finalidade das virtudes morais. Elas determinam e fixam as inclinações e os atrativos e, com isto, asseguram a *constância da conduta virtuosa;* facilitam a ação, suprimindo uma multidão de hesitações e de atos intermediários tornados inúteis, e assim produzem a *presteza em fazer o bem e em fugir ao mal;* enfim, vêm a ser uma segunda natureza e, tal como a própria natu-

reza, fazem agradáveis todos os atos dos quais são o princípio.[9]

B. Teorias sôbre a virtude

192 A virtude, como acabamos de ver, só se define adequadamente em referência à razão, da qual procede, e à vontade, na qual se forma e reside. Entretanto, tentou-se reduzi-la quer à ciência ou à razão (*teorias intelectualistas*), quer à vontade (*teorias voluntaristas*). Vamos expor e discutir brevemente estas teorias.[10]

1. **Teorias intelectualistas.** As principais teorias intelectualistas são as de SÓCRATES-PLATÃO, dos Estóicos e de DESCARTES.

a) *Virtude-ciência. A concepção* que reduz a virtude à ciência foi proposta por SÓCRATES e retomada por PLATÃO. Resume-se na fórmula célebre: "Ninguém é mau voluntàriamente", ou: "Só se faz o mal por ignorância".[11] SÓCRATES fundamentava esta doutrina numa análise que mostrava que, *sob qualquer aspecto por que seja encarada, a virtude se identifica com a ciência.* Com efeito, diz êle, a virtude é necessàriamente ciência da felicidade, visto a procurarmos quando sabemos que ela traz a alegria e a perfeição, isto é, felicidade. Também é ciência, enquanto é impossível mostrar que ela produza a felicidade, sem recorrer às definições; realmente, é preciso definir o bem e o mal, o justo e o injusto, o útil e o nocivo, etc. Ademais, a virtude é ciência por não ser possível saber o que são o útil, o bem e a felicidade sem ter a ciência de si mesmo, isto é, sem conhecer a natureza do homem e os fins dessa uatureza. Doutra parte, a virtude é ciência enquanto não se pode praticá-la sem possuir a ciência dos deveres. Finalmente, a virtude é ciência porque é impossível excelir nela sem ter a ciência da prática, que supõe um longo aprendizado, e um exercício perseverante que aperfeiçoa a virtude. De tudo isto se segue que virtude e ciência se identificam e que,

---

[9] Cf. SANTO TOMÁS, *De virtutibus in communi*, art. 1: "*Habitibus virtutum ad tria indigamus. Primo, ut sit uniformitas in operatione (...). Secundo, ut operatio perfecta in promptu habeatur (...). Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur*".

[10] Cf. V. JANKELEVITCH, *Traité des vertus*, Paris, 1947.

[11] Cf. PLATÃO, *Timeu*, 86 b-87 c: "Cumpre admitir que a doença própria da alma é a demência. Mas há duas espécies de demência: uma é a loucura, outra a ignorância (...). Ninguém é vicioso voluntàriamente: é por efeito de alguma disposição maligna do corpo, ou de uma educação mal regrada, que o homem vicioso se torna vicioso. Todo homem tem, com efeito, o vício como inimigo, e o contrai a seu pesar". A fórmula socrática: "Ninguém é mau voluntàriamente" repete-se com freqüência nos diálogos de Platão, por exemplo em *Protágoras*, 345 d-e. O *Górgias*, 480 b, estabelece igualmente que os vícios são meras doenças.

portanto, não há virtude senão onde há ciência, e nem ciência senão onde há virtude. (Cf. XENOFONTE, *Memoráveis*, 1. IV).[12]

Com justa razão insiste SÓCRATES sôbre tudo o que a virtude deve às luzes da razão. Mas o *êrro consiste em desconhecer o aspecto essencial da virtude, que é o de ser um hábito da vontade.* A experiência mostra suficientemente que não basta ter a ciência do que é bom e mau para fazer o bem e evitar o mal, e que muitos homens cometem o mal cientemente, não por fraqueza e paixão, mas também devido a uma vontade fundamentalmente pervertida.

193 b) *Virtude-razão.* A Ética estóica é decididamente intelectualista, no sentido de que só do progresso da razão espera ZENÃO a formação do sentimento e da vontade. *A razão é esencialmente o guia do homem; a obra moral só poderá consistir, para êste, em formar em si êsse guia da vida e em por êle governar sua vida inteira,* isto é, em se tornar êle próprio uma razão em ato. Então o homem estará de pleno acôrdo com sua natureza, e terá alcançado o seu fim.

Assim, *a virtude nada mais é do que o reinado da razão* e, como tal, identifica-se com o bem, que é a própria razão, por ser ordem e perfeição. Por outra parte, como ela se resume na vontade de agir sempre consoante à razão, não poderia admitir graus, porque a vontade é um indivisível. *A virtude é, pois, perfeita e completa de vez,* visto não consistir em outra coisa a não ser na disposição fundamental da vontade de se identificar com a razão. Daí vem que todo aquêle que possui uma só virtude possui necessàriamente tôdas, e todo aquêle que carece de uma só não possui absolutamente nenhuma.

Contudo, apresenta-se a questão de saber como é possível conseguir a virtude, isto é, dominar as paixões e instalar-se na perfeita serenidade da *apatia,* conformemente ao preceito: *"Abstine et sustine"* (abstém-te e suporta). Não pode isto conseguir-se, respondem os Estóicos, resistindo de frente às paixões, mas sòmente opondo-lhes o juízo da razão, que nos faz julgar as coisas segundo a verdade, em lugar de as julgar por opinião e segundo a aparência. *A razão mostra que não há mais que uma sabedoria, a qual consiste em aceitar a ordem universal,* que não depende de nós, e renunciar aos desejos, que geram a inquietação e a desordem. Só assim é que o homem poderá subtrair-se às paixões e identificar-se com a Razão universal. (Cf. E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie,* t. I, págs. 284-331).[13]

---

[12] Cf. R. SIMETERRE, *La Théorie socratique de la Vertu-Science selon les "Mémorables" de Xénophon,* Paris, 1938, págs. 55-78.

[13] Cf. EPÍCTETO, *Manual,* I, 5: "Aspirando, pois, a tamanhas coisas, lembra-te de que não é com um ardor medíocre que a elas deves aplicar-te; entre os objetos estranhos, deves para sempre dar adeus a uns e, por enquanto, adiar outros (...). Ante qualquer imaginação penosa, exercita-te em dizeres: És imaginação e aparência, mas de modo algum o objeto que parece ser. Em seguida, sonda-a e julga-a com as regras que possuis: a primeira e a principal é veres que se trata das coisas que dependem de nós ou das que de nós não dependem. Se

As observações que esta doutrina reclama são, em parte, as mesmas que as que acima opúnhamos à virtude-ciência de SÓCRATES. *A virtude não é uma qualidade da razão, e sim da vontade.* Adquire-se por uma perseverante conformidade da vontade com os preceitos da lei moral, tais como a razão no-los faz conhecer, mas *não resulta infalìvelmente das luzes da razão, precisamente por estar formalmente submetida à lei da ascese.* Por isto ARISTÓTELES podia fazer notar que, em matéria de virtude, como no domínio das artes, a ciência (ou juízo especulativo da razão) tem menor importância do que a prática (*Ética a Nic.*, I, c. VI). Os Estóicos confundem as "virtudes éticas", que se referem ao caráter, com as "virtudes dianoéticas", ou virtudes da razão prática. É por isto que afirmam só haver uma virtude, definida pela conformidade com a lei da razão, e de modo algum em função de objetos que, por si, são absolutamente indiferentes. Mas, ao contrário, *se as virtudes são qualidades da vontade deverão ser múltiplas e diversas como os objetos diversos e múltiplos que especificam a vontade.* Sem dúvida, a vontade reta será sempre uma conformidade à lei da razão prática e, por isso, tôdas as virtudes têm uma condição comum; mas essa conformidade regular-se-á e diversificar-se-á, por sua vez, em função do bem objetivo. Não é, pois, só o homem que qualifica as coisas pelo uso bom ou mau que delas faz: *a própria vontade é qualificada pela natureza dos objetos que ela persegue, e daí é que nasce a multiplicidade das virtudes.* Observar-se-á, enfim, que, por não colocar a virtude na vontade como uma determinação intrínseca desta, o estoicismo acaba pondo na *tensão do querer,* isto é, no *esfôrço,* o sinal da virtude. Com efeito, como a lei da razão não se instala (se assim se pode dizer) na vontade, mas a esta se impõe de fora, a tensão da vontade é que pròpriamente caracterizará a atividade conforme à razão. O esfôrço acompanhará, pois, inseparàvelmente a virtude. a feliz espontaneidade de uma vontade confirmada na prática do bem é algo que jamais entenderia o estóico, para quem *a ascese já não é um meio, senão um fim.*

194 c) *Virtude-sabedoria.* Vimos em psicologia (*II, 467*) que, para DESCARTES, a vontade não é senão a própria razão no seu poder de afirmar ou de negar, isto é, enquanto é atividade pura. Neste sentido, julgar é o ato esencial da vontade. Êste ato tem algo de infinito, pois a vontade é sempre livre de dar ou de recusar seu assentimento aos conjuntos de idéias que são apresentados pelos sentidos, pela imaginação ou pelo entendimento. Porém êle só se exercerá corretamente na medida em que a vontade se "completar" a si mesma, submetendo-se à evidência das idéias claras e distintas, que é a lei única e absoluta da verdade. *Essa sujeição conduzir-nos-á à sabedoria, permitindo-nos conhecer perfeitamente nossa natureza e*

---

destas últimas se trata, dize imediatamente: "Não há em tudo isso coisa alguma que tenha que ver comigo", porque, afora o livre-arbítrio e suas obras, tudo é indiferente" (cf. *ibid.* v. V, VI, X).

o universo de que ela faz parte, bem como a alma e o autor de tôdas as coisas, que é Deus. Por isto, conduzir-nos-á à virtude, que é o fruto da sabedoria. É por esta razão que, no Prefácio dos *Príncipes de la Philosophie,* DESCARTES afirma que "a mais perfeita moral" só poderá resultar do acabamento da ciência.[14]

Há, contudo, um *problema prático* que se apresenta, e que consiste em saber como chegará o homem a sujeitar a vontade ao entendimento. Êste problema é o das paixões. *Como nos tornarmos senhores delas?* Para resolver êste problema há que examinar o poder que as paixões têm sôbre a vontade, e o poder da vontade sôbre as paixões. Estas, que são "afetos ou emoções da alma", ou movimentos provocados pelos objetos exteriores, têm como efeito dispor a vontade —, antes de qualquer intervenção da razão, isto é, na ausência de idéias claras e distintas —, a acolher novos conhecimentos (admiração), a procurar o que nos é útil (amor), ou a fugir ao que nos é nocivo (ódio). Neste sentido, *as paixões são úteis quando se mantêm nos seus limites naturais.* Coisa que só raramente acontece: as mais das vêzes, os juízos que elas formam carecem de objetividade, e conduzem a fazer-nos admirar, amar ou temer as coisas menos dignas dêstes sentimentos. Por isto, há que chegar, não a dominá-las, visto não dependerem elas de nós, mas sim, como diz DESCARTES, a *"domesticá-las"*.[15] Para isso, basta considerar que, se as paixões dependem diretamente dos objetos exteriores, que excitam os espíritos animais (*II, 69*), no poder da vontade está exercer uma *ação indireta* sôbre o movimento dos espíritos animais e, por aí mesmo, sôbre as paixões.

Esta ação, exerce-a a vontade quer fixando a atenção do espírito sôbre os objetos contrários aos que geram a paixão a combater (assim, quando alguém nos incitar à cólera, aplicar-nos-emos a considerar-lhe as boas qualidades), quer utilizando as associações de idéias para transferir a paixão de um objeto a outro (assim é que, unindo "uma ação corporal a um pensamento, um não se apresenta a nós sem o outro") (*Passions,* II, 136). *A virtude será pròpriamente o resultado dessa estratégia que transformará a razão em hábito.*[16]

---

[14] "Assim, tôda a filosofia é como uma árvore cujas raízes são a metafísica, cujo tronco é a física, e cujos ramos, que brotam dêsse tronco, são tôdas as outras ciências, que se reduzem a três principais, a saber: a medicina, a mecânica e a moral: quero dizer a mais alta e a mais perfeita moral, que, pressupondo um completo conhecimento das outras ciências, é o último grau da sabedoria".

[15] *Lettres à Élisabeth,* 1.º de setembro e 6 de outubro de 1945 (ed. Chevalier, *Descartes, Lettres sur la Morale,* págs. 84 e 108): "Não creio que se (...) deva evitar ter tais paixões; basta que elas sejam submetidas à razão; e, assim domesticadas, elas são, às vêzes, tanto mais úteis quanto mais pendem para o excesso (...). Só as (*almas*) fracas e baixas é que se estimam mais do que devem, e são como os pequenos vasos, que três gôtas de água podem encher".

[16] Cf. DESCARTES, *Lettres à Élisabeth,* 15 de setembro de 1645 (Chevalier, pág. 92): "De resto, acima eu disse que, além do conhecimento

Vê-se que a concepção cartesiana da virtude é resolutamente intelectualista, e que poderia resumi-la dizendo que "basta bem julgar para bem agir". Ora, contra isto há o fato certíssimo da *distância que existe entre o juízo da razão e a atividade voluntária.* Ademais, tôda esta teoria forma um *círculo vicioso.* Porquanto, já que a estratégia requerida para domesticar as paixões depende da vontade, isto é, do juízo, [17] mister será dizer que *a virtude, que consiste no juízo verdadeiro, já supõe a virtude.* Com efeito, a vontade não "se aplica principalmente a considerar e a seguir as razões contrárias às que a paixão representa" (*Passions,* III, 211) senão formulando um juízo de valor que é a própria essência da virtude. Há nisto um paradoxo que não tem explicação em tôda doutrina que não distingue a vontade da razão e a virtude do juiz.[18]

195 2. **Voluntarismo kantiano.** A teoria voluntarista consiste fazer da virtude, não uma qualidade que afeta intrìnsecamente uma vontade que se exerce conformemente às luzes da razão, mas sim *a própria forma de uma vontade que só em si mesma acha sua própria lei.*

Como os Estóicos, KANT identifica a virtude com a vontade reta (ou boa-vontade),[19] nega a realidade de um bem objetivo independente do sujeito moral, e acaba pondo o sinal da virtude na tensão do querer. Por isso, com freqüência se tem salientado o caráter estóico da moral kantiana.

---

da verdade, é também necessário o hábito para se estar sempre disposto a bem julgar. Porque, visto não podermos estar contìnuamente atentos a uma mesma coisa, por mais claras e evidentes que tenham sido as razões que antes nos hajám persuadido de alguma verdade, podemos vir a deixar de crê-la por falsas aparências, a menos que, por uma longa e freqüente meditação, a tenhamos imprimido de tal arte em nosso espírito, que ela se tenha convertido num hábito. E, neste sentido, tem razão a Escola em dizer que as virtudes são hábitos; porque, com efeito, quase não erramos por não têrmos, em teoria, o conhecimento do que devemos fazer, mas sòmente pelo não têrmos na prática, isto é, por não têrmos um firme hábito de crê-lo".

[17] Cf. *Lettre à Élisabeth,* 1.º de setembro de 1645 (Chevalier, pág. 83): "O verdadeiro uso de nossa razão na orientação da vida só consiste em examinarmos e considerarmos sem paixão o valor de tôdas as perfeições, tanto do corpo como do espírito, que podem ser adquiridas por nossa conduta, a fim de que, sendo ordinàriamente obrigados a nos privarmos de algumas para têrmos as outras, escolhamos sempre as melhores".

[18] Cf. A. ESPINAS, *Descartes et le Morale,* t. II, Paris, 1925. P. MESNARD, *La morale de Descartes,* Paris, 1936.

[19] Cf. KANT, *Fondements de la Méttaphysique des moeurs,* 2.ª seç., ed. Delbos, pág. 177: "A vontade absolutamente boa, cujo princípio deve ser um imperativo categórico, será portanto indeterminada a respeito de todos os objetos: só conterá a *forma do querer* em geral, e isto como autonomia: quer dizer que a aptidão da máxima de tôda boa vontade para se erigir em lei universal é mesmo a única lei que se impõe à vontade de todo ser racional, sem fazer intervir por debaixo, como princípio, um móbil ou um interêsse qualquer".

Todavia, os *princípios* são bastante diferentes, pois a teoria kantiana da virtude é nitidamente voluntarista. Sendo a razão, no entender de KANT, incapaz de apreender uma ordem de direito, necessária e universal, por ser absolutamente limitada ao domínio dos fenômenos (*III, 130*), a lei moral depende de um postulado que, como vimos (*118*), é o da existência de um Valor absoluto (ou numenal). *A vontade empírica não tem, pois, outra lei a não ser submeter-se a uma ordem que a razão não pode nem penetrar nem provar, e que é a da vontade inteligível.* Donde êsse *estado de tensão* que caracteriza a virtude kantiana como a virtude estóica e que, nos dois casos, resulta de uma concepção que separa (embora por motivos diferentes) a vontade da razão.

Acima discutimos (*119*) a doutrina kantiana do bem formal, que está na base da teoria da virtude. A respeito desta teoria cumpre fazer as mesmas observações feitas a respeito da teoria estóica. A isto cumpre acrescentar que *uma virtude que se define pela pura obediência a uma lei que a razão de modo algum pode compreender, não é a virtude de um ser racional.* KANT frisa bem que, se há nisso algo que efetivamente é incompreensível, pelo menos podemos compreender esta incompreensibilidade (*Fondements,* trad. Delbos, 3.ª seção, pág. 209). Mas, sem dúvida, é isto conceder mais crédito do que convém aos princípios da *Crítica da razão pura.*

C. Das virtudes cardeais em geral

196 **1. Divisão. Contam-se quatro virtudes principais, chamadas *cardeais* (de *cardo, gonzo*), por serem como que os centros ou eixos em tôrno dos quais se ordenam tôdas as outras virtudes morais. Essas virtudes são a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Esta divisão, proposta por ARISTÓTELES (*Ética a Nic.*, VI, c. V e segs.) e repetida por SANTO TOMÁS, justifica-se objetiva e subjetivamente, já que cada virtude tem um objeto e um sujeito imediato distinto.**

a) *Ponto-de-vista objetivo.* Tendo a virtude por objeto o bem conveniente à razão, necessário é que a razão conheça o bem e o proponha à vontade como a regra de sua atividade (*prudência*); que a vontade realize essa ordem da razão, quer pelos atos exteriores concernentes às relações dos homens entre si (*justiça*), quer triunfando dos obstáculos que nascem das paixões sensíveis, por meio da *temperança*, que modera o desejo e o gôzo dos bens sensíveis; e por meio da *fortaleza*, que firma a vontade no dever e domina o temor produzido pelas dificuldades e perigos.

b) *Ponto-de-vista subjetivo.* Tôdas as *faculdades* que concorrem para a realização do bem moral têm necessidade de ser fortalecida pelas virtudes. Essas faculdades são a *razão*,

que é aperfeiçoada pela *prudência*; a vontade, que é aperfeiçoada pela *justiça*; a sensibilidade, cujo apetite concupiscível (desejo) é aperfeiçoado pela *temperança*, e cujo apetite irascível (temor), pela *fortaleza*. (Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 61, art. 2.)

2. **Organismo das virtudes.** Uma virtude só é perfeita se consegue que, em tôdas as ocasiões, o bem honesto seja realizado de maneira constante e firme. Ora, cada virtude só preenche esta condição na medida em que implica, juntamente consigo, o exercício das outras virtudes.

É a prudência que produz essa solidariedade mútua das virtudes e faz delas um organismo, porquanto, sendo virtude, a um tempo, intelectual e moral, é essencialmente indivisível e dá a tôdas as virtudes sua forma e sua medida.

Estas observações relativas ao organismo das virtudes têm mero valor teórico, pois se referem ao estado de *natureza pura*, que não é o estado real da humanidade. *No estado real, ou de natureza decaída e redimida, as virtudes adquiridas não podem, sem a caridade, formar um verdadeiro organismo.* Permanecem no estado de simples *disposições*, isto é, de *virtudes imperfeitas*, que permitem praticar atos bons, mas não viver bem de maneira constante e firme. "Só as virtudes infusas", escreve SANTO TOMÁS (Ia IIae, q. 65, art. 2), "são virtudes perfeitas no sentido puro e simples, porque ordenam o homem, como convém, ao fim pura e simplesmente último. Porém as outras virtudes, a saber, as virtudes adquiridas, só são virtudes sob certo aspecto, e de modo algum no sentido puro e simples; com efeito, se elas ordenam o homem como convém, é a respeito de um fim último numa ordem dada, e não a respeito do fim absolutamente último". *Sem a caridade, as virtudes morais, não são, pois, rigorosamente conexas entre si.* Sem dúvida, a prudência confere-lhes uma espécie de unidade, pela sua presença universal em cada uma delas; mas êste ofício a própria prudência não o desempenha senão muito imperfeitamente, pois ela só é virtude pròpriamente dita com a caridade, já que só pela caridade podemos exercer a *recta ratio agibilium,* em função do nosso fim último, que é sobrenatural. (Cf. SANTO TOMÁS, *De virtutibus cardinalibus.*)

197 3. **O justo meio-têrmo.** Consistem as virtudes cardeais num justo meio-têrmo; segundo a célebre fórmula de ARISTÓTELES (*In medio stat virtus*) ? (Cf. *Ética a Nic.*, II, c. V-IX.) Para bem compreender o sentido desta asserção, é preciso observar que não poderia tratar-se de um meio-têrmo material, mas sòmente de um *meio-têrmo de razão,* a ser determinado entre a falta e o excesso, a abstenção e a ação, na prática das

virtudes morais.[20] Neste sentido, cumpre dizer que *tôda virtude moral, ainda quando há que levá-la a uma perfeição sempre maior, nunca pode perder certo caráter de moderação e de justa proporção.* Porquanto a medida é a condição de tôda perfeição humana, consoante as normas da prudência.[21]

Com efeito, a *prudência*, forma e regra de tôdas as virtudes morais, é que tem como papel determinar qual é o justo meio-têrmo que define o ato de virtude num caso dado. *Êsse justo meio-têrmo é essencialmente subjetivo, e variável segundo os indivíduos*, pelo menos nas virtudes nas quais o que é razoável depende das circunstâncias pessoais tanto e mais que das circunstâncias objetivas. *Por isto, é perfeição, e não mediocridade, saber achar a medida exata do que convém.* Dir-se-á mesmo que, se, tomada em sua essência, a perfeição é um justo meio-têrmo, quando se lhe considera a excelência é ela realmente um vértice. (ARISTÓTELES, *Ética a Nic.*, II, c. VI, 1107 a 8-9).[22]

---

[20] Cf. ARISTÓTELES, *Éthique Nic.*, II, c. V (ed. J. Souilhé et G. Gruchou, Paris, 1929, pág. 162): "Chamo meio, no objeto, ao ponto a igual distância dos dois têrmos, o qual é um e o mesmo para todos; e meio, relativamente a nós, àquele que não implica nem excesso nem falta: êste não é nem um nem o mesmo para todos. Por exemplo, se 10 é muito e 2 é pouco 6 será o meio tomado no objeto, pois entre os dois têrmos há igual distância; é a média aritmética. Quanto ao meio que nos é relativo, não deve ser tomado desta maneira. Com efeito, se comer por 10 minas é muito e por 2 é pouco, nem isto o professor de ginásio prescreverá comer por 6; isto ainda seria, talvez, muito ou pouco para o interessado. Para Mílton, com efeito, é pouco, e para um principiante de ginásio é muito. O mesmo sucede nas corridas ou na luta".

[21] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nic.*, II, c. VII, 1107 b r-b 25: "A respeito dos prazeres e das dores a medida é a moderação, e o excesso é o relaxamento. As pessoas que fogem de mais aos prazeres é mais raro se apresentarem; por isto não carecem de nome; chamemo-lhes os insensíveis. Quanto à distribuição e à aquisição dos bens, a medida é a liberalidade, o excesso e a falta são a prodigalidade e a avareza (...) A respeito dos bens, ainda há outras disposições. A magnificência é uma medida (pois magnífico não significa liberal, já que o magnífico gasta nas grandes coisas e o outro nas pequenas); o excesso é o fausto ou a ostentação, a falta é a parcimônia. A respeito da honra e do desprêzo, a medida é a grandeza de alma, o excesso é algo como isso a que chamamos fatuidade, e a falta é a vulgaridade".

[22] Cf. L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Paris, 1939, pág. 205: "A medida não é mediocridade ou falta de fortaleza; é essa espécie de plenitude interior e de justa proporção com o universo, que deve permitir a cada ente ser êle mesmo e senhor de si, isto é, ter em mãos os extremos, em vez de ou lhes fugir ou lhes ceder (...) A medida é, a um tempo, essa tensão e essa compreensão que fazem com que cada coisa esteja em seu lugar, que cada faculdade funcione o mais correta e esforçadamente possível, sustentada pela ação de tôdas as outras que lhe regulam o emprêgo emprestando-lhe também sua eficácia (...) E, em vez de ser, como freqüentemente se crê, uma renúncia ao absoluto, a sabedoria é, ao contrário, êsse encontro com o absoluto que dá a cada coisa sua medida".

D. As virtudes cardeais em particular

198

1. Prudência

a) Noção. Define-se a prudência como sendo *a reta noção daquilo que se deve fazer (recta ratio agibilium),* já que ela é uma virtude da razão prática ordenada à direção da conduta. Nisso distingue-se ela, a um tempo, das virtudes morais, que têm por sujeito imediato a vontade ou o apetite sensitivo, e também das virtudes que afetam a razão especulativa. Diz-se, por outra parte, que seu objeto é o agir humano (*agibile*), para distingui-la da arte, que tem por objeto as coisas que se produzem (*factibile*) (*III, 244*). Assim compreendida, a prudência, ao ter como fim primeiro tornar boa a vontade, é portanto essencialmente uma *virtude da razão, pela qual o homem sabe o que é preciso fazer ou evitar.* Implica ela, ao mesmo tempo, o conhecimento dos princípios gerais da moralidade e o das contingências particulares da ação. Seus atos próprios, dentro do processo do ato voluntário (*163*), são a *deliberação* ou conselho, o *juízo prático* e (a título principal) a *decisão* ou intimação.

É importante entender bem a diferença que se há-de fazer *entre a arte e a prudência.* A arte (no seu sentido mais geral, como reta noção da obra que se vai produzir) e a prudência assemelha-se por serem, ambas, virtudes ou hábitos ordenados à ação. Mas *diferem pelos seus fins.* Com efeito, o fim pelo qual se regula a virtude da prudência é o fim último e universal do homem, enquanto que o fim da arte é sempre particular (tal obra ou tal espécie de obra a realizar) e, como tal, não implica por si tôda a vida humana. Desta diferença dos fins resulta a *diferença dos meios.* Tendo a prudência um fim universal, seus meios multiplicam-se e diversificam-se ao infinito, conforme as circunstâncias da ação moral; a arte, ao contrário, como só tem um fim particular, não dispõe senão de meios estritamente definidos em função dêsse fim. É por isto que há processos e técnicas em arte, mas não em moral; o exercício das artes encerra uma certa rigidez, que a prudência, que é tôda flexibilidade, exclui necessàriamente. Enfim, da diferença dos fins segue-se uma outra diferença notável entre a arte e a prudência. Por ser *a arte um saber técnico,* confere o poder ou faculdade de fazer, mas não o uso: o artífice ou o artista pode abster-se de exercer sua arte. Ao contrário, *supondo, como supõe, uma retificação do querer relativamente ao fim último, a prudência* implica necessàriamente o uso; diz SANTO TOMÁS (IIa IIae, q. 47, art. 8) que ela é essencialmente motriz, porque inclui em sua perfeição de virtude o querer eficaz do bem, e determina a prática do bem cada vez que êste deve ser praticado. (Cf. SANTO

TOMÁS, Ia Iae, q. 57, art. 4; *De virtutibus in communi*, q. 1, art. 12).

b) *Divisão*. Pode-se dividir a prudência sob o tríplice ponto-de-vista de suas espécies, de seus elementos e de seus atos. Sob o ponto-de-vista de suas *espécies* (ou partes subjetivas), distinguem-se a *prudência privada*, pela qual cada um dirige a si mesmo, e a *prudência pública*, que é a virtude própria do chefe e serve para o govêrno da sociedade.

Sob o ponto-de-vista dos *elementos* (ou partes integrantes), isto é, das virtudes ou qualidades que, tomadas à parte, não são a prudência, mas servem tôdas para constituí-las na sua integralidade, a prudência compreende: a *memória*, a *inteligência dos princípios*, a *previdência* e a *retidão do raciocínio*, a *docilidade* e a *engenhosidade*, a *circunspecção* e a *precaução*.

Sob o ponto-de-vista dos *atos sucessivos* (ou partes potenciais) pelos quais se exerce a prudência, esta compreende o *conselho* ou deliberação, o *juízo* ou decisão, e a *ordem* ou *execução*. (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 47 e segs.).

2. Justiça

199 *a*) *Noção*. A virtude de justiça consiste numa *vontade firme e constante de respeitar todos os direitos e de cumprir todos os deveres*. A certos respeitos, não há virtude mais alta, visto que todos os atos honestos procedem da disposição de dar a cada um o que é seu. É por esta virtude que os homens estão reunidos em sociedade e participam de uma vida comum.

b) *Divisão*. Tal como sucede com a prudência, pode-se dividir esta virtude de três maneiras: conforme seus elementos, suas espécies e seus atos. Os *elementos* da justiça consistem em *evitar o mal* e em *fazer o bem*. O primeiro tem por contrário a transgressão, e o segundo a omissão.

Distinguem-se a justiça geral e a justiça particular. A *justiça geral* é a forma das virtudes, nisto que as subordina tôdas ao seu fim, que é o bem comum. Chama-se-lhe também justiça *legal* (ou *social*), nisto que por ela é que o homem obedece à lei, a qual ordena os atos de tôdas as virtudes ao bem comum da sociedade. (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 58, art. 5). Sob êste aspecto, a justiça geral desempenha, no plano natural e político, o papel da caridade no plano sobrenatural. A *justiça particular* concerne ao bem particular dos indivíduos, e subdivide-se em justiça comutativa e em justiça distributiva.

A *justiça comutativa* regula as relações entre pessoas privadas, e consiste em dar a cada um o que é seu, respeitando

a igualdade material nas trocas. Tem por objeto os direitos e os deveres estritos; é violada pelo homicídio e pelos maus tratos; pelo roubo, pela mentira, pela calúnia, pela injúria, etc. Tôda violação obriga a uma restituição ou a uma reparação. A *justiça distributiva* regula as relações entre a sociedade e cada um de seus membros. A obrigação essencial que ela impõe é a *imparcialidade*; é violada pela acepção de pessoas, que é uma preferência injusta na distribuição dos bens públicos.

Os *atos* da virtude de justiça correspondem aos diferentes deveres que a razão prescreve, seja *para com Deus (virtude de religião)*, seja *para com os pais e os superiores (piedade filial)*, seja *para com o comum dos homens (justiça estrita)*. Esta última virtude, que coincide com a justiça comutativa, compreende o *respeito das pessoas (amor e amizade)*, o *respeito da verdade (veracidade)*, *das promessas e dos contratos (fidelidade)*, a *gratidão*, a *liberalidade*, a *eqüidade*. (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 58 e segs.).

200 **3. Fortaleza**

a) Noção. Considerada em geral, a virtude de fortaleza é "uma firmeza da alma contra tudo o que a molesta neste mundo". Como virtude cardeal, é a *virtude que faz vencer as dificuldades e os perigos que excedem a medida comum, e sofrer com paciência as penas mais pesadas.*

Três são os vícios que se opõem à fortaleza: o temor excessivo, a falta de temor e a audácia. A verdadeira fortaleza não consiste em não temer coisa alguma e em se atrever a tudo, senão em temer com prudência e em ousar sem temeridade: se preciso, ela sabe ir ao encontro de uma morte certa, mas evita sem apreensão todo perigo inútil.

b) Elementos da fortaleza. A fortaleza resulta de quatro virtudes secundárias: a *magnanimidade*, a *magnificência*, a *paciência* e a *perseverança*. A *magnanimidade* concita aos grandes empreendimentos, não pelo proveito ou pela honra que podem trazer, mas sim em razão da sua excelência e a despeito das suas dificuldades. A *magnificência* compraz-se em realizar, sem recuar ante as maiores despesas, as grandes obras que a magnanimidade concebe. Assim compreendida, esta virtude está reservada a uma pequena minoria.

O mesmo já se não dá com a *paciência* e com a *perseverança*, pelas quais o homem não se assusta nem com as penas ou tristezas, nem com as tardanças, nem com o trabalho. A perseverança vai sempre adiante, e a paciência nunca recua. Todavia, a prudência ensina a ser perseverante sem obstina-

ção, e paciente sem pusilanimidade (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 123 e segs.) [23]

201 4. **Temperança**

a) *Noção*. Considerada como virtude cardeal, a temperança só tem por objeto a *moderação nos prazeres dos sentidos*. Porém, de um ponto-de-vista mais geral, aparece como sendo a regra, a medida e a condição de tôda virtude. Sem ela, a prudência vira astúcia, a sabedoria carece de medida, a fortaleza excede-se em seu fim, e a própria justiça raia pela iniqüidade (*Summum jus summa injuria*).

b) *Divisão*. Como as outras virtudes cardeais, a temperança divide-se em seus elementos, em suas espécies e em seus atos. Os *elementos* da temperança são a *moderação* e a *honestidade*. As *espécies* da temperança são a *sobriedade* no beber e no comer, a *castidade*, que regula o uso dos prazeres sexuais, bem como o pudor especial que lhe corresponde (*II, 302-303*). Enfim, os *atos* pelos quais se exerce a temperança são os que correspondem às virtudes de *continência*, reguladora das paixões violentas ligadas à sexualidade; de *humildade*, que modera os desejos de grandeza e as vãs esperanças; de *mansidão* e de *clemência*, que afastam os desejos de vingança; de *modéstia*, que regula o comportamento exterior, etc. A estas virtudes especiais opõem-se os vícios da gula, da luxúria, da cólera, do orgulho, etc. (Cf. SANTO TOMÁS IIa IIae, q. 41 e segs.)

Tudo o que acabamos de dizer das virtudes aplica-se à ordem natural. Ora, esta é apenas o fundamento da ordem sobrenatural, na qual a natureza é superelevada e aperfeiçoada pela graça. Nesse *estado de natureza decaída e reparada* entre Deus e o homem foram estabelecidas novas relações, as quais fundam o que a teologia chama as *virtudes teologais*, virtudes infusas de ordem sobrenatural, que têm por fim dispor a alma, desde êste mundo, para a visão intuitiva de Deus, conseqüência da adoção divina com que a humanidade foi agraciada. Essas virtudes, que têm a Deus por objeto imediato, são *a fé*, que aperfeiçoa a inteligência que adere aos mistérios sob o influxo da vontade; *a esperança*, que funda e sustenta o impulso da vontade para Deus, objeto da visão beatífica; e *a caridade*, que faz a vontade aderir a Deus sumo bem, amado acima de tudo em razão dêle mesmo, e que confere aos atos de tôdas as outras virtudes seu valor sobrenaturalmente meritório.

[23] Cf. GUSDORF, *La vertu de force*, Paris, 1957.

Dêste modo, às virtudes naturais anexam-se *graças superiores* e *dons* (dons do Espírito Santo) que formam juntos um mesmo todo e produzem uma mesma perfeição moral. Assim se compreende que, pelo próprio fato de ser o homem chamado à vida sobrenatural, já não haja para êle virtudes perfeitas sem a caridade. A prudência é, pois, imperfeita quando não aceita o risco cristão; a fortaleza é imperfeita se não aceita, quando necessário, a perseguição e o martírio; a justiça é imperfeita se não rende a Deus tôdas as homenagens interiores e exteriores que lhe são devidas; a temperança é imperfeita se se insurge contra a abstinência e as mortificações da ascese. Numa palavra, *não há virtude perfeita sem a caridade, que é a forma e a perfeição de tôdas as virtudes.*

E. Os vícios

202 1. **Natureza.** Ao enumerarmos e descrevermos as principais virtudes, assinalamos também os vícios que lhes são opostos, pois é uma lei dos contrários o manifestarem-se recìprocamente. Todavia, como vimos, *o vício não é a simples negação da virtude; é, mais pròpriamente, um dos seus contrários.* Com efeito, pode-se êle opor à virtude por excesso ou por falta, de tal sorte que *os vícios estão em guerra não sòmente com a virtude, mas também entre si.* Tôdas as virtudes perfeitas se avêm entre si, mas não os vícios.

Isto explica que a divisão principal dos vícios não corresponde à das virtudes, embora seja possível agrupar os vícios conforme as virtudes a que principalmente se opõem. As virtudes dividem-se ou se coordenam em relação ao bem que fazem praticar; os vícios coordenam-se em relação a certos bens que êles fazem procurar de maneira desordenada.

2. **Os sete pecados capitais.** A palavra "pecado" não tem aqui o sentido de *ato*, e sim o sentido de *vício*. Os sete vícios capitais são: o orgulho, a avareza, a luxúria, a inveja, a gula, a cólera e a preguiça. Correspondem exatamente aos principais bens ou principais fins que se podem perseguir de maneira desordenada. O *orgulho* consiste na procura desordenada da excelência; a *avareza*, na dos bens exteriores; a *luxúria*, na dos prazeres sexuais; a *gula*, na dos prazeres da mesa. Quanto à *inveja*, à *preguiça* e à *cólera*, consistem êstes vícios em fugir a um mal antes que em buscar um bem: o invejoso entristece-se com o bem alheio como com um obstáculo ao seu próprio bem; o preguiçoso recua diante do trabalho e do esfôrço; o homem irado levanta-se com violência contra aquilo que resiste à sua vontade, e procura vingar-se.

Fácil é ver que *a êstes vícios fundamentais todos os outros se reduzem*, e que todos êles podem degradar a natureza humana tanto quanto as virtudes podem enobrecê-la. Adquirindo pelo hábito, isto é, pelas virtudes, múltiplas e admiráveis fôrças é que o homem alcança uma tão alta perfeição, e é cedendo durante muito tempo às suas paixões que êle contrai os hábitos aviltantes a que se chama vícios. As paixões não bastariam para explicar a grandeza e a miséria do homem se não revestissem a forma dos vícios e das virtudes (*II, 360*).

LIVRO II

MORAL ESPECIAL

MORAL ESPECIAL

210 A Moral especial outra coisa não é senão a *aplicação dos princípios universais da moralidade às diversas situações da existência e às relações que mantemos com o próximo.* Donde as duas partes da Moral especial: a moral individual e a moral social.

A *moral individual* trata dos direitos e dos deveres dos indivíduos como pessoas *privadas,* isto é, em si mesmos e independentemente de suas relações com os diferentes grupos sociais. Tem por objeto definir *os deveres e os direitos das pessoas,* enquanto sêres inteligentes e livres, obrigados, em conformidade com as exigências da lei moral, a tender para o seu fim último pelo desenvolvimento integral e harmonioso de tôdas as suas faculdades, e pelo respeito dos deveres de justiça e de caridade que nascem de suas necessárias relações com os outros indivíduos, considerados não como membros das diversas sociedades (o que é da alçada da moral social), senão como *pessoas privadas.* Êstes dois aspectos essenciais da moral individual é que formam a matéria da *moral pessoal* e da *moral interpessoal.* Deve esta, todavia, ser considerada à parte, em razão do caráter social que reveste a título acidental, pelo fato de os deveres e os direitos interpessoais, na sua maioria, serem homologados, determinados e sancionados pela sociedade.

A outra parte da moral (que Aristóteles definia largamente como formando a Política) trata *dos direitos e dos deveres do homem como ente social,* e por sua vez se subdivide, conforme os diferentes graus da vida social, em *moral familiar,* em *moral civil* e em *moral internacional.*

PRIMEIRA PARTE

MORAL PESSOAL

211 Por ser uma pessoa, isto é, um indivíduo dotado de razão e senhor de seus atos, arcando com a responsabilidade de suas iniciativas, tem o homem o *dever fundamental de trabalhar no desenvolvimento, tão perfeito quanto possível da sua personalidade*, visando a atingir seu fim último, que consiste na perfeição de sua natureza. Para cumprir êste dever, o indivíduo, pessoa humana resultante da união de uma alma e de um corpo, tem à sua disposição meios a um tempo corporais e psicológicos (aos quais se juntam, na ordem sobrenatural, os recursos gratuitos da graça). As diferentes faculdades ou, se se quiser, os elementos da personalidade, são portanto os instrumentos necessários da vocação humana ou do mister de homem, e servem para definir, ao mesmo tempo que as condições do seu progresso, os diferentes deveres do homem para consigo mesmo: *deveres relativos ao corpo, deveres referentes à alma* e, enfim, os *deveres para com Deus*.

Tal é o plano que temos de seguir. Mas, antes de abordarmos êste estudo, devemos tratar mais a fundo o *problema dos fundamentos da moral pessoal.* Com efeito, legitimidade de uma tal moral foi negada pelo conjunto dos teóricos materialistas e positivistas, que subordinam totalmente o indivíduo à sociedade e, por esta razão, só admitem deveres sociais.

CAPÍTULO I

PRINCÍPIOS DA MORAL PESSOAL

SUMÁRIO [1]

Art. I. NOÇÃO DE PESSOA. A pessoa humana. Valôres pessoais. Individualidade e personalidade.

Art. II. O DRAMA DA PESSOA. A pessoa "no mundo". Comunhão das pessoas.

Art. III. PESSOA E SOCIEDADE. A pessoa não pode ser um simples meio. O personalismo exclui o individualismo. A sociedade ordenada à pessoa. O espiritualismo e o destino da pessoa.

212 Os estudos que consagramos à Moral geral demonstraram que *todo o sistema dos direitos e dos deveres está, de alguma sorte, centralizado sôbre a pessoa humana,* considerada, a um tempo, em sua realidade absoluta de criatura inteligente e livre, e na sua condição, igualmente essencial, de membro de múltiplas sociedades, com a ajuda das quais põe-se o homem em condições de realizar seu fim último pessoal. Êste ponto-de-vista, entretanto, foi pôsto em questão por muitas teorias antigas e modernas em que já não é a pessoa individual, mas sim *a própria sociedade,* e antes de tudo o Estado ou a Na-

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, Ia, q. 75-83. *Semaines Sociales,* Clermont-Ferrand, 1937, *La personne humaine en pérfil,* Paris-Lyon, 1937; Rouen, 1938, *La liberté et les libertés dans la vie sociale,* Paris-Lyon, 1938. G. MARCEL, *Être et Avoir,* Paris, 1936. N. BERDIAEFF, *Cinq Méditations sur l'existence,* Paris, 1936. LE SENNE, *Obstacle et Valeur,* Paris, 1935. LAVELLE, *De l'Acte,* Paris, 1937, págs. 331-397, 511-536; *L'erreur de Narcisse,* Paris, 1939. G. JARLOT, DESQUEYRAT, etc., *Études de Morale et de Droit* (*Archives de Philosophie,* XII, cahier 1), Paris, 1936. M. BLONDEL, *L'Action,* Paris, 1893 (1949). MOUNIER, *Le Personnalisme,* Paris, 1950. Dr. A. HESNARD, *Morale sans péché,* Paris, 1954. J. LACROIX, *Personne et amour,* Paris, 1956. JANKELEVITCH, *L'austérité et la vie morale,* Paris, 1956. M. MEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* Paris, 1957.

ção, que é o centro de onde irradia todo o conjunto dos deveres e dos direitos. Nesta concepção não há, pròpriamente falando, moral pessoal, pois *nela a pessoa humana só é concebida na sua relação com a sociedade*, e não como um absoluto, não possuindo, por conseguinte, independentemente da sociedade, nem direitos nem deveres.

A estas teorias opõem-se outras concepções, em que o individualismo, isto é, a afirmação do primado do ser individual em relação à sociedade e ao Estado, acaba ignorando o caráter essencialmente social do homem, e ensinando que *o homem só tem realmente deveres para consigo mesmo*. Instintivamente nós sentimos que estas duas posições extremas são igualmente errôneas, e que entre o "estatismo" e o "individualismo" uma posição média deverá conciliar as exigências pessoais com as exigências sociais da natureza humana. Esta solução, à qual damos o nome de *personalismo*, é que temos agora de expor e de justificar.

Art. I. NOÇÃO DE PESSOA

213 1. **A pessoa humana.** Em Psicologia (*II, 557-564*) e em Metafísica (*III, 432*), mostramos que o princípio mais profundo da personalidade é o espírito, pois êste é a condição última do "para si" e do "si", a forma mais perfeita do "em si". A personalidade define, pois, pelo espírito, a sua razão primeira, não no sentido de que ela se identificaria formalmente com o espírito, mas no sentido de que *a espiritualidade é a razão última disso a que chamamos uma pessoa*, um ente senhor de sua ação e de seu destino. O espírito é, com efeito, o que permite êsse retôrno sôbre si, essa concentração e essa reflexão (*reditio completa*), essa identificação do sujeito com o objeto, que funda a possibilidade de uma posse de si, ao passo que, por ser exterioridade espacial, dispersa e aliena. E até podemos dizer que o ser material só existe para outrem, que, ao conhecê-lo, soma sua multiplicidade essencial.

Assim se vê o que há de justo e de insuficiente, ao mesmo tempo, em certas concepções da personalidade, como a de Max Scheler, por exemplo, que define a pessoa como sendo "a unidade de nossos atos e sua possibilidade ao mesmo tempo". (*Der Formalismus in der Ethik*, t. II, págs. 255-256). Isto não pode bastar. É preciso ir mais adiante, pois "unidade" e "possibilidade" (isto é, permanência sob a mudança) são meras conseqüências, e sobretudo têm um aspecto que não pertence só à personalidade, mas convém também à individualidade. Do mesmo modo, W. Stern define a pessoa como uma "unidade múltipla" ou como "uma unidade original e possuidora de um

valor" (*Person und Sache*); por outras palavras, a pessoa é um todo, e não uma soma. Mas o indivíduo também, em certo sentido. Da mesma maneira o valor pertence a tudo o que é, na medida do seu ser, e não só à pessoa. É, pois, insuficiente a definição de STERN. Outros quiseram caracterizar a pessoa pela espontaneidade; por sua concepção da liberdade (*II, 546*), BERGSON aproxima-se dêste ponto-de-vista. *Mas a espontaneidade não é nem a autonomia autêntica, nem a reflexão, que lhe é o sinal e a condição.* Estas supõem-na e utilizam-na, assumem-na e lhe dirigem o curso; substituem a espontaneidade natural, que é a do instinto, por uma espontaneidade espiritual, que é a da vontade; substituem o todo dado pela natureza por um todo querido e construído pela liberdade. É sôbre estas bases que se pode fundar uma ética personalista.

214 **2. Valôres pessoais**

a) *Valor absoluto da pessoa humana.* Compreende-se o valor da pessoa quando se definiu bem a sua essência. Se a personalidade consiste no fato de ser *sui juris,* seu valor situa-la-á acima de todo o universo material e biológico, que lhe estará ordenado como um meio a um fim. *Como tal* — dir-se-á — *ela forma uma espécie de absoluto, que exige um respeito incondicionado.* Nunca pode ser transformada em puro meio, visto que, sendo autônoma, *sui juris,* não é feita *ad alterum.* Subordina, pois, a si o resto do universo, com a obrigação, para ela, de respeitar, por um lado, as outras pessoas, que são fins como ela, e, por outro lado, de usar retamente dos sêres e das coisas que lhe são inferiores.

b) *Deveres para consigo mesmo.* Compreendemos agora como há que responder à *objeção,* muitas vêzes repetida, *segundo a qual o homem não pode ter deveres para consigo mesmo.* Esta objeção apóia-se em duas razões. De uma parte, diz-se todo dever representa uma dívida para com um credor; se, pois, tivesse o homem deveres para consigo mesmo, seria seu próprio credor e poderia renunciar ao seu direito, ainda que fôsse em seu próprio detrimento. De qualquer forma, os deveres para consigo mesmo careceriam de fôrça obrigatória, em virtude do princípio de que "ninguém pode obrigar-se a si mesmo". De outra parte, aquêle que viola seus deveres pessoais só a si mesmo prejudica. É, pois, juiz soberano numa matéria que só a êle concerne (*scienti et volenti non fit injuria*), o que equivale a dizer que, estritamente falando, não há *deveres* pessoais.

São autênticos *sofismas* êstes dois argumentos. Com efeito, quando se afirma que o homem tem deveres "para consigo mesmo", quer-se dizer que êle é *objeto* de deveres pessoais, mas não que é *princípio* dêsses deveres. Êstes derivam da lei

natural e da lei divina, que a cada um impõem tender para o seu fim último, e, para isto, trabalhar na sua própria perfeição. Ademais, *é falso que, violando os deveres pessoais, um indivíduo só a si prejudique*. É esta uma visão individualista que absolutamente contradiz a noção justa da pessoa humana: comprometida esta, necessàriamente, para seu bem, em múltiplas relações sociais, por sua própria perfeição deve contribuir para o bem de todos, da mesma maneira que tem direito a esperar da perfeição das outras pessoas as condições de seu próprio progresso.

215 3. **Valôres supra-pessoais.** É também essencial compreender bem que os valôres pessoais supõem a existência de valôres suprapessoais. De feito, como se viu (*115*), é impossível justificar a fundo o valor da pessoa humana, isto é, passar do fato ao direito, se se não admite a existência de um Deus pessoal, criador, legislador e remunerador supremo. O que fundamenta o valor da pessoa, e mesmo sua realidade de pessoa como tal, é o fato de ela participar mais de perto do que os outros sêres do universo da semelhança de Deus, que é por excelência, e sem medida comum com suas criaturas, o Ser inteligente, livre, *sui juris*. *Na pessoa humana, respeitamos portanto a imagem de Deus e nos conformamos à sua vontade criadora respeitando a autonomia da pessoa, essa autonomia que o próprio Deus salvaguarda e sanciona.*

Ao contrário, dês que se nega a existência de um Deus pessoal, livre criador do universo, já não há, lògicamente pelo menos, pessoa humana. Esta, fruto e têrmo de uma evolução mecânica e fatal das obscuras fôrças do cosmo, entra no universo como um simples elemento do Todo, e reabsorve-se no indivíduo. Sem dúvida, razão e liberdade continuam sendo fatos empíricos, característicos disso a que ainda se chama pessoas humanas. Impossível se torna, porém, fundamentar o respeito absoluto que êsses valôres requerem, e então, por uma conseqüência lógica, chega-se regularmente — como no-lo mostrou o estudo do positivismo jurídico (*120-123*) — a subordinar a pessoa à espécie ou ao Estado. Nem a razão nem a liberdade podem reivindicar seu desenvolvimento legítimo: afinal de contas, *reduzida à individualidade biológica, a pessoa já não passa de um elemento perecível e passageiro da ordem natural.*

4. **Individualidade e personalidade.** Nada do que acabamos de dizer nos aproxima do *formalismo* (M. SCHELER). O cuidado de assinalar o valor da pessoa humana não justifica as doutrinas (*124-126*) que propõem conceber a pessoa como pura categoria axiológica, na qual a individualidade seria como um corpo estranho. Tampouco podemos considerá-la, à ma-

neira de KANT (*II, 574*), como tendo apenas uma existência puramente formal, a título de unidade da diversidade consciencial. Ao contrário, vemos nela a um tempo *ser e valor*, um *valor fundado numa realidade substancial, num em si estável e permanente.* A individualidade é, assim, a própria condição da existência da pessoa, e a personalidade define a natureza de um ser individual, capaz de, pelo conhecimento, pela liberdade e pelo amor, tornar-se o artífice responsável de seu próprio destino, que é abundar no sentido da sua semelhança em Deus.

ART. II. O DRAMA DA PESSOA

216 1. **A pessoa "no mundo".** É preciso resguardar-se de fazer da pessoa humana uma idéia ou uma norma abstratas. Trata-se de uma *realidade viva e concreta,* que tem de se constituir e, de alguma sorte, de se conquistar. Vimos a ser aquilo que somos, *sui juris.* E vimos a sê-lo pelo esfôrço e pela luta. E só pela luta e pelo esfôrço ficamos sendo aquilo que viemos a ser.

Quer dizer que *o destino da pessoa humana tem um aspecto dramático.* A vida não pode ser simples conservação: é crescimento ou abdicação. A existência da pessoa implica mesmo um constante sacrifício, a fim de manter, pela rejeição do acessório e do inútil, a sua unidade e a sua integridade. Se não trabalha para formar em si a imagem de Deus, a pessoa humana dissocia-se e aliena-se no seio do universo biológico. Torna a descer para a pura individualidade material. Abdica sua independência e nega-se numa espécie de desintegração.

Tudo isso pode definir-se como uma "tragédia", a tragédia do "ser no mundo" (*In der Welt sein*), como se exprime HEIDEGGER. Pelo próprio fato de estar "no mundo", metida no temporal, em razão da individualidade material, a pessoa é constantemente solicitada a se tornar passivamente um elemento dêste mundo, a se fazer *ad alterum,* quando ela é um todo, uma espécie de absoluto e um fim, um microcosmo e não uma parte do todo. Psicològicamente, a pessoa opor-se-á, assim, ao "se" anônimo, imperceptível e irresponsável. É próprio da pessoa, com efeito, *afrontar,* isto é, tomar posição, afirmar-se como sujeito; e também, por conseguinte, *avaliar,* isto é, apreciar riscos, probabilidades, possibilidades, efeitos e enfim *assumir as conseqüências* de seus atos. (Cf. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation,* Paris, 1940, pág. 147). Com uma só palavra, poder-se-ia dizer que é o ser ela mesma. Ao contrário, ao descer de nôvo para a individualidade material, a pessoa abdica, tornando-se um simples elemento estatístico. Mas tudo isto significa esfôrço e pena, e é por esta razão que com tanta fôrça SANTO AGOSTINHO afirma que, a não ser pela graça, a

criatura racional, mesmo sem pecado, deveria conhecer "poenam et difficultatem". (Cf. *De libero arbitrio,* III, 50 e segs.). No mesmo sentido, e do ponto-de-vista psicológico, MAINE DE BIRAN não se enganava ao ligar a personalidade ao esfôrço.

KIERKEGAARD, por seu lado, insistiu muito sôbre êste aspecto da pessoa humana, que êle define como sendo o "sério". (Cf. *Le concept d'angoisse,* trad. Tisseau, Paris, 1935, pág. 53). Daí vem que a angústia esteja ligada à pessoa. *O homem será tanto mais homem quanto mais profunda fôr a sua angústia.* Quanto mais nos elevamos na escala das pessoas, tanto mais cresce a angústia. "A extensão e a profundeza da angústia profetizam a extensão da perfeição". KIERKEGAARD enuncia tudo isso da pessoa absolutamente, o que é falso. Vale isso, porém, da pessoa *humana,* cujo destino é conquistar-se e defender-se contra as fôrças obscuras que a atraem para o impessoal, para o mecanismo e para a passividade do elementar. A êste título, a angústia é, com efeito, o desfiladeiro que encaminha para as alturas, a porta estreita que é preciso transpor. É o fruto e o sinal da liberdade, que perscruta as profundezas de sua própria possibilidade, apreendendo o finito e o temporal para aí tomar um apoio necessário, e o perigo de empenhar nisso um destino que conflui no eterno. Verdade é, pois, que a angústia é para o homem como o salutar "espinho na carne", que incessantemente o adverte da sua condição ameaçada.

217 **2. A comunhão das pessoas.** Tudo isto bastaria para pôr a pessoa humana em seu lugar: ela é uma espécie de absoluto, porém não é o Absoluto. As condições concretas de sua existência mostram com clareza que ela só pode expandir-se plenamente na comunhão com as outras pessoas. Com efeito, do mesmo modo que o conceito de indivíduo é relativo à espécie, assim também o de pessoa é relativo a uma sociedade, o que, bem entendido, não significa que a pessoa humana seja feita para a sociedade, pois precisamente o inverso é que é verdadeiro. A idéia de pessoa é relativa a uma sociedade, enquanto não se pode conceber inteligìvelmente como solitário um ser dotado das prerrogativas do conhecimento e do amor. Se o homem é feito à imagem de Deus, é, sem dúvida, enquanto participa do espírito, mas, sem dúvida também, enquanto só acha acabamento, perfeição e felicidade numa sociedade de pessoas (e sociedade pròpriamente dita só há de pessoas). *A pessoa humana, pensamento e amor, implica a existência de outras pessoas e a união com elas pelo pensamento e pelo amor e, acima de tudo, a relação de comunhão com Deus,* fonte e fim último de todos os valôres pessoais.

A graça aperfeiçoa, para além de tôda exigência e mesmo de tôda suposição, a sociedade das pessoas humanas, visto, pela graça

de Cristo, serem essas pessoas humanas chamadas filhos de Deus e serem-no efetivamente, sendo assim a sua comunhão pròpriamente fraternal. A graça aperfeiçoa, dizemos nós, pois é próprio da vocação essencial da pessoa sair de si, se assim pode dizer-se, e dar-se pelo amor numa íntima e recíproca comunhão, à imagem das três pessoas divinas.

ART. III. PESSOA E SOCIEDADE

218 Do que precede podemos deduzir a forma geral das relações que ligam a pessoa à sociedade e as pessoas entre si.

1. **A pessoa não pode ser um simples meio.** A pessoa humana *jamais deverá tornar-se instrumento e meio, nem pretender transformar em meio e em instrumento as outras pessoas.* Inserida numa sociedade, serve ela o bem comum, que, em fim de contas, é o bem das pessoas, isto é, um bem que, finalizado, como intermediário, pela sociedade, distribui-se pelas pessoas, fins da sociedade. Esta leva em conta as pessoas até nas suas condições psicológicas e materiais, trabalhando por criar e promover incessantemente as realidades materiais e as instituições temporais que a todos permitirão a plena expansão da personalidade moral.

Deverá, pois, a pessoa humana respeitar as outras pessoas como ela mesma quer ser respeitada, não por simples preocupação solidarista e biológica, como na pseudo-moral de solidariedade (*64*) mas sim a título de *portadoras de valôres* que são bens absolutos e como outros tantos reflexos da divindade na *fisionomia do homem.* Êsse respeito implica na pessoa humana — o que é outro aspecto do drama desta — *limitação* dos seus desejos, *restrição* de suas exigências, *submissão e abnegação* do indivíduo que ela também é.

219 2. **O personalismo exclui o individualismo.** Equivale isto a dizer que a pessoa humana deverá *resguardar-se do individualismo, que é precisamente o contrário do verdadeiro personalismo.* Até uma idade relativamente avançada, não pode o indivíduo humano desprender-se da proteção da espécie. Não pode a pessoa isolar-se jamais da sociedade sem correr à sua ruína, visto os valôres que a definem, pensamento e amor, só poderem nutrir-se de comunhão com as outras pessoas. Se a pessoa tem de lutar para se conquistar e se afirmar, já não se trata da luta biológica do indivíduo no seio da espécie (luta pela vida, concorrência vital), e sim de um combate espiritual, pelo qual, longe de se encerrar em si num egocentrismo voluntário, o homem procura *expandir-se pelo amor.* De feito é preciso trabalhar incessantemente para vencer o eu reticente

e egoísta do indivíduo e, com mais forte razão, do pecado original, que, completando a vitória do sensível sôbre o espiritual, tende a reduzir a pessoa ao plano do individual e da espécie.

Longe de conduzir a pessoa humana a diminuir ou despojar outrem, êsse combate condu-la, ao contrário, a trabalhar pela saúde e pela grandeza espiritual das outras pessoas, pela *realização de uma mais perfeita união dos corações*. Para isso, não tem ela senão que abundar no sentido de sua natureza, que é espírito, liberdade e amor, pois assim ela instaura tudo o que une, e abdica tudo o que opõe e separa: o egoísmo do indivíduo, as parcialidades da tribo e do tempo. Liberta cada um de seus limites e dilata o seu impulso às proporções do universo espiritual, onde cada um jamais se cansa de dar nem de receber. O indivíduo fecha-se sôbre si e particulariza-se. A pessoa abre-se e universaliza-se.

220 3. **A sociedade é ordenada à pessoa.** A pessoa não é Deus. Está *submetida a Deus* para seu acabamento e sua perfeição. Ademais, está implicada num sistema de relações que contribuem para seu bem, e que ela deve respeitar: *sociedade e Estado*, porque estas realidades do mundo são as condições naturais, queridas por Deus, de expansão dos valôres espirituais. Tem ela, pois, *de se submeter, não para se rebaixar e se renunciar, mas para se engrandecer e se afirmar*. Ademais, razão e liberdade só se desenvolvem deveras com a constante ajuda das outras pessoas, formando, para além da sociedade biológica e sôbre o seu fundamento, essa sociedade espiritual, essa comunhão moral e, como o queria ARISTÓTELES, essa *amizade*, que é o verdadeiro clima da pessoa humana.

Por aí claramente se vê qual é a relação da pessoa humana à sociedade. Há uma *comunidade* e um *universalismo* que não sòmente são compatíveis com a pessoa humana, mas também lhe são necessários. *Essa comunidade é a que se estabelece e se aperfeiçoa no plano dos valôres espirituais e morais*. Daí se segue que a sociedade a que se poderia chamar biológica, a sociedade que congrega os indivíduos, não passa de um meio para os fins da pessoa, isto é, para os valôres pròpriamente espirituais. A pessoa não está em conflito nem em oposição necessária com essa sociedade, — longe disto! — visto nela se apoiar constantemente e nela encontrar, em grande parte, as condições de seu progresso. Mas, pelos valôres supratemporais que deve realizar, acha-se em outro plano: excede-se e põe-na a seu serviço.[2]

---

[2] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 21, art. 4, ad 3: "*Homo non ordinatur ad communitatem politican secundum se totum et secundum omnia sua*".

Cumpre, pois, rejeitar tôdas as doutrinas que têm pretendido que a pessoa é mera parte do organismo social (quando, ao contrário, ela é um todo), e que o homem recebe integralmente da sociedade assim a distinção entre o bem e o mal como os valôres morais; em outros têrmos, cumpre repudiar *tôdas as doutrinas que pretendem exigir do homem a renúncia à independência de sua consciência e do seu espírito.* Com muita razão observa N. BERDIAEFF que K. MARX, A. COMTE, DURKHEIM tomaram a consciência moral do clã primitivo" (que êles imaginam, aliás, com seus preconceitos) "como sendo o *summum* da consciência da humanidade". Daí haverem êles rejeitado a pessoa e só terem conservado o indivíduo, que está em correlação com o coletivo. Nessas concepções, as pessoas formam um *número,* isto é, já não são pessoas, pois o número é a categoria da quantidade e, portanto, do homogêneo. Só os indivíduos formam um número, precisamente por serem partes de um todo unívoco, a saber: da espécie. As pessoas só podem formar uma multidão *transcendental,* porque cada uma delas é um todo, irredutível, como tal, aos todos que compõem as outras pessoas *(I, 285-286).* O mistério, luminoso para uma ética personalista, ininteligível às concepções materialistas e positivistas, é que não haja sociedade verdadeira senão dêsses todos, e não da pluralidade numérica. De fato, esta proporciona a existência não de uma sociedade, mas de um rebanho.

221 4. **O espiritualismo e o destino da pessoa.** De maneira que o destino da pessoa humana está ligado ao espiritualismo. *Não há, nem pode haver pessoa humana no materialismo.* Neste o homem só pode achar-se submetido inteiramente às potências cósmicas, gregárias, coletivas. Só pode é reduzir-se, menos ainda do que a uma individualidade biológica, a uma coisa entre tôdas as que compõem o universo, onde a alma, concebida como o fruto puro e simples de um processo genérico, não vem a ser senão um fenômeno ou um epifenômeno sem valor privilegiado *(II, 628-631).* Só se salvará, portanto, a pessoa humana professando que a alma é criada por Deus e tem um destino imortal, que transcende todos os fins temporais da sociedade e da cidade, e portanto sem valor que excede todo o universo. Tal é o sentido do *humanismo cristão,* cuja sorte é a mesma que a da civilização.

CAPÍTULO II

DEVERES PARA COM O CORPO

SUMÁRIO[1]

Art. I. CONSERVAÇÃO DA VIDA. Dever de conservar e de restaurar a saúde. Esportes.

Art. II. TEMPERANÇA. *Medida no beber e no comer*. Virtude de abstinência. Os excessos: alcoolismo e gula. *Castidade*. Natureza da castidade. Instinto sexual. Valor social da castidade. *Ascetismo*. Natureza do ascetismo. Sentido e valor do ascetismo.

Art. III. PROIBIÇÃO DO SUICÍDIO. Crime contra Deus. Contra si mesmo. Contra a sociedade.

225 O homem está obrigado a prover à conservação da vida que êle recebeu de Deus. Êste dever geral acarreta a obrigação de conservar a vida e de observar as leis da temperança, e proíbe o suicídio.

ART. I. CONSERVAÇÃO DA VIDA

1. **Dever de conservar e de restaurar a saúde.** Em razão da dependência em que a vida intelectual, e mesmo a vida moral, se acha em relação à vida orgânica vegetativa e sensível, o homem, conformemente às suas tendências instintivas, deve recorrer aos *meios, ao menos ordinários, que asseguram a con-*

---

1 SANTO TOMÁS, IIa IIae q. 64, art. 5; q. 141-170; *De Malo*, q. 14-15. C. RUTTUEN, *Le Suicide*, Liége, 1922. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de Saint Thomas*, Paris, 1942, c. XIII-XV. DURKHEIM, *Le Suicide*, Paris, 1897. M. HALBWACHS, *Les causes du suicide*, Paris, 1930. P. BUREAU, *L'indiscipline des moeurs*, Paris, 1920. FOERSTER, *Morale sexuelle et pédagogie sexuelle*, trad. fr., Paris, 1924. GUITTON, *Essai sur l'amour humain*, Paris, 1948.

servação ou a restauração da saúde corporal: alimento, higiene, exercício, repouso e cuidados nas doenças. Do contrário, seria êle incapaz de se entregar com exação aos seus deveres de estado. É o que a sabedoria popular quer exprimir pelo adágio: *Mens sana in corpore sano*. Todavia, o dever de conservar e de proteger a própria vida não é tal que possa impor absolutamente ao homem (a não ser em certos casos excepcionais) o recurso a meios *extraordinários*. Por isto, em caso de doença, não há obrigação real de se submeter a operações dolorosíssimas ou custosíssimas.

2. **Esportes.** É, pois, conveniente recomendar à juventude a prática dos esportes, que podem ser um meio excelente de favorecer um *desenvolvimento físico harmonioso*, de proporcionar ao corpo a fôrça, a agilidade e a resistência.

A *formação da vontade* pode, por sua vez, beneficiar-se no exercício físico por efeito do esfôrço contínuo e perseverante requerido pela prática dos esportes de resistência. Mesmos certos esportes que requerem espírito de equipe contribuem grandemente para formar os *sentimentos de disciplina, de solidariedade, de dedicação e de abnegação* que a demanda de um mesmo objetivo comum supõe.

Porém os esportes podem ter seu *aspecto negativo*. Alguns dêles, como o boxe, praticados sem prudência nem medida, alimentam e incentivam os *instintos de brutalidade*. Os melhores esportes praticados com excesso, isto é, contra sua finalidade, podem contribuir para um *esgotamento físico* ou para a *depreciação dos valôres pròpriamente intelectuais e contemplativos,* que excedem em dignidade e em fecundidade todos os valôres corporais. Êstes reparos são verdadeiros sobretudo a respeito do esporte profissional, mas podem ter também sua aplicação no esporte amadorista ou, mais exatamente, no esporte de recreação e de formação físicas. Aqui, como em tôdas as coisas, o uso é bom, e o abuso começa com o excesso: deve a regra ser fornecida pela lei do justo meio-têrmo.

Art. II. A TEMPERANÇA

226 As satisfações que as necessidades corporais reclamam só são morais se são ordenadas e moderadas. É o que etimològicamente significa a palavra *temperança*, que quer dizer *medida* e designa *a virtude que desvia e afasta de tôdas as satisfações desordenadas*. Pode a desordem, com efeito, introduzir-se aqui de múltiplas maneiras, seja aconselhando um *excesso* nos cuidados corporais, seja fazendo procurar por si mesmos, a título de *fins*, quando não passam de meios, os go-

zos sensíveis e, especialmente, os prazeres sexuais. As duas formas principais da virtude de temperança referem-se, pois, à moderação no beber e no comer e à castidade.

§ 1. Moderação no beber e no comer

1. **Virtude de abstinência.** O uso dos alimentos que proporcionam a saúde produz um prazer que é normal e legítimo. Evidente é, porém, que, se se deve comer para viver, seria um vício viver para comer. Um velho provérbio assegura que a mesa tem matado mais homens do que a guerra. Convém, pois, pôr *uma sábia moderação no uso dos prazeres da mesa.* Quando se guarda esta moderação visando não sòmente a conservar a saúde corporal, mas também a da alma, pratica-se a virtude de abstinência.

2. **Excessos: embriaguez e glutonaria.** A gula consiste num *uso exagerado e voluntário da comida e da bebida.* Manifesta-se ora sob a forma da *glutonaria,* ora sob a forma da embriaguez e do alcoolismo. A *embriaguez* degrada o homem tirando-lhe o uso da razão. O *alcoolismo,* acompanhado ou não de embriaguez, tem as mais funestas conseqüências, não só para quem a êle se entrega, e que vê progressivamente debilitar-se-lhe a inteligência e lhe diminuírem as energias morais, às vêzes até chegar à *loucura,* senão também para sua descendência, que fica sujeita a *taras físicas e psíquicas* as mais graves.

A glutonaria, que consiste no requinte sôbre a qualidade dos alimentos, goza de uma consideração que não merece, pois é uma *forma da sensualidade* que, igualmente à intemperança grosseira, pôsto que por vias mais sutis, conduz a depreciar as alegrias superiores, a embrutecer o espírito e a diminuir as energias da alma.

§ 2. Castidade

227 1. **Natureza da castidade.** A castidade é uma das formas capitais da temperança. A ela cabe impor uma sábia *medida na procura e no uso dos chamados "prazeres da carne".*

Buscar êsses prazeres ùnicamente pelo gôzo que proporcionam é sempre imoral, porque *o prazer, que é simples meio, não pode ser transformado em fim.* Porém, ademais, mesmo como meio, a *volúpia deve ser procurada segunda a ordem e a medida que convém ao seu fim objetivo, que é a propagação da vida humana.* Neste domínio, a medida é particularmente necessária, em razão da importância da função sexual.

A *castidade* exige, pois, *fora do estado de matrimônio, a abstenção de todos os prazeres carnais,* que por si mesmo são ordenados à propagação normal da raça humana e, por conseguinte, só podem ser legítimos na sociedade conjugal. Para ser conforme às exigências da castidade, não deve esta abstenção ser limitada aos atos pròpriamente ditos, mas deve estender-se também às representações, discursos, leituras, olhares e desejos correspondentes às atividades sexuais, os quais são, por sua vez, como que atos começados.

228 2. **Instinto sexual.** O instinto sexual é, entre todos, o que no homem está sujeito às maiores perversões. Por isto convém assinalar exatamente seus fins e a importância capital de um exercício conforme à lei natural.

a) *O instinto sexual no animal.* Nos animais, o instinto sexual é plenamente o instinto da reprodução *(II, 294)*. Desde que os órgãos reprodutores atingiram seu ponto de maturidade, machos e fêmeas se acasalam em determinadas condições, no curso das quais tôda atividade não sexual, no macho, é suspensa. Em razão da segurança do instinto, o macho não pode nem frustrar os fins do ato gerador, nem desviar êsse ato para outros fins. Pode-se, pois, dizer que no animal há uma espécie de pureza sexual inconsciente, porém rigorosa.

b) *O instinto sexual no homem.* Na espécie humana, o instinto sexual sofre modificações profundas. A atração sexual já não depende das sensações elementares que determinam o acasalamento dos animais, mas adquire uma espécie de *independência,* que é o comêço de múltiplos desvios, em que o prazer é procurado por si mesmo, fora das únicas condições que lhe dão o seu verdadeiro sentido e o tornam legítimo. Estas condições são as do *estado conjugal*, ordenado principalmente à propagação da espécie, e que, dentro dêsse estado, regula o uso dos prazeres sexuais, direta ou indiretamente, *em função dos fins do matrimônio.* Assim compreendida, a castidade não é, pois, senão o *reto uso dos prazeres carnais.*

A *condição psicológica da castidade corporal* consiste na *castidade consciente, voluntária e metódica da imaginação* e, por isso mesmo, numa exata interpretação do sentido genésico. Há, com efeito, um equívoco na expressão corrente "necessidade sexual": não se pode aqui falar da necessidade no sentido de necessidade irresistível, como se fala da necessidade de beber ou de comer. *O exercício da atividade sexual não é uma necessidade pròpriamente falando, senão uma aptidão,* que se manifesta de maneira mais ou menos ativa, mas que pode ser regulada pela razão. Na medida em que há necessidade autêntica, só pode tratar-se de uma necessidade *adquirida,* proveniente quer de uma imaginação obstinadamente voltada para

as coisas da sexualidade, quer como efeito de uma excitação anormal do sentido genésico. Assim entendida, a necessidade é uma perversão da natureza.[2]

O que acabamos de dizer a respeito das condições da castidade é, entretanto, insuficiente. Tudo isto é verdade, mas estritamente só valeria na hipótese de uma natureza pura. *(22)* De fato, a realidade, que é a de uma *natureza decaída e reparada,* porém ferida e diminuída em suas energias próprias, não permite um otimismo tão fácil relativamente aos meios de regular o sentido genésico segundo a reta razão. *Por efeito da concupiscência, o atrativo sensual é difícil de dominar, e não pode sê-lo perfeita e continuamente sem o socorro da graça.* Pode-se, por isto, achar que a afirmação de BERGSON (*Deux Sources,* pág. 326), segundo a qual depressa se daria cabo das exigências do senso genético "se se obedecesse à natureza", só se funda numa noção abstrata e hipotética da "natureza", e só imperfeitamente vale na situação real e concreta da humanidade.

3. **Valor social da castidade.** Não há razão para nos demorarmos a discutir uma opinião, hoje abandonada porém outrora mui difundida, segundo a qual a castidade e a continência seriam fisiològicamente nocivas.[3] Contràriamente, conviria insistirmos sôbre as conseqüências nefastas da luxúria e da depravação sexual para a própria sociedade, conseqüências das quais se pode julgar por esta que as resume tôdas: a *prostituição.* Para o indivíduo, para sua descendência e para o seu meio, é esta uma fonte de doenças terríveis, e mantém num estado de escravidão e de degradação moral as mulheres recrutadas para a satisfação do vício (*tráfico das brancas*). Os métodos de *regulamentação* da prostituição, em uso em vários países (cada vez menos numerosos), só fazem é acrescentar novas calamidades a êsse flagelo social, legalizando a prostituição, favorecendo o tráfico das mulheres e, sob a

---

[2] BERGSON observa (*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* pág. 326) que as exigências do sentido genésico só se tornaram tão imperiosas por efeito de um apêlo constante aos sentidos por intermédio da imaginação. "Tôda nossa civilização é afrodisíaca". Por isto, cumpre admitir a perfeita legitimidade, e mesmo a necessidade, das leis que, em muitos países, proíbem a impressão, a entrada e a circulação das publicações pornográficas, e que instituem uma censura prévia dos livros, filmes e peças de teatro.

[3] Cf. o voto adotado por unanimidade pela *Conferência de Profilaxia Sanitária e Moral* (Congresso de Bruxelas, 1902) e assinado por mais de cento e cinqüenta sumidades médicas do mundo inteiro: "É preciso ensinar à juventude masculina que a castidade e a continência não só não são prejudiciais, senão também que essas virtudes são das mais recomendáveis do ponto-de-vista puramente médico e higiênico".

capa de uma profilaxia não raro falaz e sempre problemática, estendendo as devastações das *doenças venéreas* e de suas seqüelas (tuberculose e demência).

§ 3. ASCETISMO

229 1. **Natureza do ascetismo.** O ascetismo (de uma palavra grega que quer dizer *exercício*: (Cf. EPICTETO, *Manual*, 47) é uma *forma de temperança, consistente em se privar voluntàriamente não só do supérfluo, senão mesmo do necessário, e em se impor sofrimentos e trabalhos que repugnam à sensibilidade, a fim de obter um domínio de si mais perfeito.* Não visa o ascetismo ùnicamente à aquisição ou à guarda da castidade, pois a virtude de continência é um dos seus fins principais.

2. **Sentido e valor do ascetismo.** Há tôda uma literatura, de inspiração hedonista e naturista, consagrada a menosprezar o ascetismo. Bem entendido, não pretendemos defender um ascetismo que achasse seu fim em si mesmo e procurasse a dor pela dor, com isto se vê em certos estados patológicos. Mas, se a virtude só pode ser fruto de um esfôrço tenaz e de uma luta perseverante contra os desregramentos a que, deixada a si mesma, a natureza é, de fato, propensa, como poderia uma vida moral instituir-se e manter-se sem ascese? *O ascetismo é o meio prático mais seguro que temos para fortalecer a nossa vontade*, para nos dispormos a sacrificar ao dever os gostos sensíveis. [4]

Aliás, como tôdas as virtudes morais, o ascetismo está submetido à *regra do justo meio-têrmo* (que não é de ordem quantitativa, senão de ordem racional (*197*). Sendo seu fim assegurar o domínio de si, e não extenuar o corpo e arruinar-lhe a saúde, iria êle diretamente contra seu próprio fim se reduzisse o organismo a um estado de fraqueza tal que a vida do espírito e o cumprimento dos deveres de estado fôssem com isso gravemente comprometidos. Portanto, êle não só admite, mas ainda implica e exige *medidas variáveis segundo os tem-*

---

[4] Cf. M. BLONDEL, em o *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, de LALANDE, t. I, na palavra *Ascetismo*: "Mesmo levada ao extremo, a ascese, na moral religiosa e especialmente cristã, não busca a dor pela dor; tampouco é, essencialmente, expiação penitencial e mortificação servil à base de temor, mas sim libertação e crescimento das potências superiores, prova de amor e meio de união, livrando o homem do seu egoísmo, dos seus limites naturais, para fazê-lo participar da ordem da caridade. "A vida purgativa" é condição intrínseca da "vida iluminativa" e da "vida unitiva".

peramentos, os meios, as idades e os estados. Ordenado por essência a fazer prevalecer na vida a lei da reta razão, deve êle regular-se, por sua vez, pelas exigências da razão.

230 A questão das *relações da arte com a moral* admite dois pontos-de-vista distintos, a saber: o ponto-de-vista da obra de arte (ponto-de-vista objetivo e o do espectador ou, em geral, do "público" (ponto-de-vista subjetivo).

Sob o primeiro ponto-de-vista, dizemos que *a arte é independente da Moral,* nisto que não visa outro fim imediato a não ser produzir uma obra bela. E entretanto, se a arte é independente da Moral, *não o é o artista,* e nem poderia sê-lo. A obra de arte que êle produz é uma manifestação de atividade que, como tôda atividade humana, está sujeita à suprema regulação da lei moral. Não pode, pois, o artista pôr as seduções da arte a serviço da imoralidade, do êrro e da mentira.

Supondo realizadas as condições que fazem da obra de arte, sob o ponto-de-vista objetivo, uma coisa em si boa e bela, cumpre ainda admitir que *a moral pode intervir, subjetivamente, para impor restrições e limites acidentais ao gôzo das obras de arte.* Sem dúvida, em si a obra de arte não poderia encerrar imoralidade sem, por isso mesmo, sair fora do domínio da arte, que é o da serenidade, até na pintura das paixões. Porém, ainda que perfeitamente bela, a obra de arte pode, acidentalmente exercer alguma influência má e ter maus efeitos, quando sua matéria é haurida no domínio das paixões ou do vício e se propõe a homens incapazes de elevar-se à pura emoção estética, por carecerem de cultura suficiente ou em conseqüência de uma falta de retidão moral. É isto o que, na pintura e na escultura, torna perigoso o nu, é o que comunica à pintura das paixões do amor, na poesia e no teatro, como também em certas formas de música, um atrativo de caráter tão equívoco.

Por isto, convém que o artista, e sobretudo os educadores, se lembrem de que a arte não se realiza num mundo de puros espíritos, mas se oferece a homens em quem as más paixões fàcilmente encobrem as puras alegrias do sentimento estético. Neste terreno, deve cada um medir lealmente suas fôrças e proceder em conseqüência.

ART. III. IMORALIDADE DO SUICÍDIO

231 O suicídio é o *ato pelo qual um homem, por sua própria autoridade, dá a si diretamente a morte.*[5] O suicídio foi considerado como coisa permitida, e mesmo louvável, em certos

---

[5] Cf. LE SENNE, *Traité de Morale générale,* Paris, 1947, pág. 488: "O suicídio é o assassinato de si mesmo por conveniência pessoal, isto é, um ato pelo qual o eu que o decide e o executa considera-se como superior a todo fim, regra ou valor moral".

casos, por vários moralistas pagãos (HEGESIAS, chamado "o Pisithanato" (59), e sobretudo pelos Estóicos. Em compensação, se PLATÃO desculpa-o sem o aconselhar, PITÁGORAS e SÓCRATES condenam-no. Entre os modernos, é reprovado pelos espiritualistas e por KANT, e considerado legítimo pelos moralistas pessimistas e, em geral, pelos materialistas. Ao contrário, nós sustentamos que *o suicídio é formalmente reprovado pela lei moral*, visto ser um crime contra Deus, contra si mesmo e contra a sociedade.[6]

1. **Contra Deus.** O homem não é o autor nem, por conseguinte, o senhor absoluto de sua vida. Sôbre esta tem êle só um *domínio* de uso, sujeito, aliás, por sua vez, à lei moral. Não pode, pois, a seu talante renunciar à vida. Por isto, dando-se a morte, o homem subtrai-se à direção da Providência, revolta-se, mesmo, contra ela, recusando conservar-lhe os dons ou enfrentar as provações que lhe são enviadas.

2. **Contra si mesmo.** Ao dar-se a morte o homem peca também contra si mesmo, privando-se do primeiro dos bens dêste mundo, que é a vida. Sem dúvida, pode êste bem ser pesado ao infeliz. Mas não se deve esquecer que esta vida é a preparação de uma outra, e que a virtude praticada neste mundo, mormente nas provações, deve ter um efeito eterno. *Matar-se para escapar a grandes infortúnios é fraqueza e traição*, pois é abandonar o pôsto que foi designado por Deus. O insucesso não é uma desculpa, porquanto, do ponto-de-vista moral, não há nada mais belo do que a virtude a braços com o infortúnio, e é uma vitória o conservar a vida para sofrer, ainda que humanamente ela pareça sem utilidade nem objeto.

3. **Contra a sociedade.** Efetivamente, como ser social (*animal politicum*), o homem é ordenado ao bem comum da sociedade humana e, por esta razão, tem para com esta deveres que não são só materiais e econômicos, senão também e sobretudo morais. Um dos mais essenciais é o de dar o *exemplo da virtude* e também *da paciência na adversidade*. É por isto que o suicídio constitui, por si, um *grave escândalo*. Demissão do homem ante as dificuldades da vida e ante o sofrimento, físico ou moral tende êle a desalentar nos outros a

---

[6] DURKHEIM (*Le suicide*, Paris, 1897) define o suicídio: "Todo caso de morte que, direta ou indiretamente, resulta de um ato, positivo ou negativo, praticado pela própria vítima, e que esta sabia dever produzir êsse resultado". Esta definição tem o inconveniente de não excluir de maneira bastante clara o caso em que um homem se mata por efeito de um êrro fatal (*acidente*), e o caso do demente, que não sabe exatamente o que faz (*demência*). Na realidade, uma definição exata deve assinalar que o suicídio pròpriamente dito supõe a *vontade* ou a *intenção* de se dar a morte (e não a simples *previsão* de resultado).

virtude de coragem e de fortaleza (*200*), sem a qual a sociedade só poderia periclitar.

Sem embargo, por mais severamente que se deva julgar o suicídio, convém dar prova de indulgência e de compaixão para com aquêle que, no acabrunhamento da dor ou no excesso do sofrimento, tenha procurado a êle recorrer. "O homem que conheceu a vertigem do aniqüilamento merece coisa mui diversa de castigos exteriores: muitos desvelos e muito amor". [7]

Já houve quem pretendesse identificar o ato do suicídio com o ato pelo qual o homem, em certas circunstâncias, *se expõe* livremente à morte (caso do soldado que aceita sacrificar a sua vida pela defesa de sua pátria, ou também daquele que se atira à água, em condições perigosas, para tentar salvar um homem que se afoga e, com maior razão, daquele que pura e simplesmente se entrega a uma morte mais ou menos certa, como sucede quando o comandante de um navio em perigo de naufragar fica a bordo até o fim, sem esperar poder salvar sua vida). Mas é evidente que, em nenhum dêstes casos, poderia falar-se de *suicídio,* pois nem o soldado, nem o salvador, nem o comandante do navio querem *dar-se a morte.* Não fazem senão assumir *o risco de morte* para cumprirem até o fim o seu dever, sem excluir, aliás, a possibilidade, por mínima que seja, de salvarem sua vida cumprindo todo o seu dever.

Tudo o que acabamos de dizer do suicídio aplica-se proporcionalmente à conservação integral do corpo. Nenhuma *mutilação voluntária* pròpriamente dita é, portanto, permitida, a não ser para salvar os outros membros da doença ou da morte.

---

[7] L. MEYNARD, *Le Suicide,* Paris, 1954, pág. 9.

CAPÍTULO III

DEVERES PARA COM A ALMA

SUMÁRIO[1]

Art. I. CULTIVO DA INTELIGÊNCIA. Formação do juízo. Cultivo do espírito. Formação profissional.

Art. II. CULTIVO DA VONTADE. Formação da vontade. O caráter.

233 Suposta a simplicidade da alma, tôdas as suas energias são solidárias e concorrem para o menor de seus atos. Por conseqüência, o esfôrço para disciplinar ou afinar uma ou outra das faculdades da alma repercutirá sôbre o conjunto da vida espiritual e contribuirá para aumentar no homem as potências de inteligência e de liberdade, pelas quais êle se distingue do resto da natureza.

ART. I. CULTIVO DA INTELIGÊNCIA

Por motivos de comodidade, sob o nome de inteligência compreendemos aqui tôdas as atividades cognitivas, sensíveis e intelectuais: atenção, sensação e percepção, imaginação e memória, juízo e raciocínio. Para tôdas estas atividades há *técnicas de formação* a que, às vêzes, convém recorrer. Mas os problemas de técnicas são da alçada da Pedagogia. Para nos cingirmos à questão dos deveres para com a alma, questão que é pròpriamente moral, observaremos que, no que elas têm de essencial, nossas obrigações podem encarar-se sob um tríplice

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 57-60; IV *Sent.*, dist. 15, q. 4; *De Virtutibus in communi.* PAYOT, *L'éducation de la volonté,* H.-D. NOBLE, *La conscience morale,* Paris, 1924. PEILLAUBE, *Le caractère,* Paris, Téqui. MARITAIN, *Humanisme et culture,* em *Études Carmélitaines,* outubro de 1935, págs. 94 e segs.

aspecto, a saber: como *formação do juízo*, como *cultivo do espírito* e, enfim, como *formação profissional.*

1. **Formação do juízo.** Nunca se insistirá demasiado sôbre a importância que há em nos pormos em estado de saber julgar, isto é, não, como comunìssimamente se faz, de podermos enunciar, a torto e a direito, opiniões mais ou menos engenhosas, mas sim de nos provermos de espírito crítico, que é um *espírito de discernimento*, perpètuamente *preocupado com substituir as opiniões espontâneas e irrefletidas*, impostas pelo capricho, pela moda ou pelo interêsse, pelos preconceitos de classe ou de meio, — *por crenças e juízos baseados em razões claramente determinadas.* Esta formação do espírito crítico não tem método especial. Para ela tudo deve contribuir: os diversos estudos a que nos entregamos, especialmente o da Filosofia, os conselhos das pessoas sensatas e a experiência da vida. Tudo deve servir-nos para adquirirmos o gôsto da prudência na afirmação, da precisão nas idéias, da objetividade e do rigor no raciocínio.

Espírito de geometria e espírito de fineza ao mesmo tempo: assim se define o juízo mais bem formado. A *aptidão lógica*, o *rigor na concatenação das idéias* são preciosas qualidades, com a condição de se lhe juntarem *o bom-senso, a atenção à experiência, a previsão das exceções, o vivo sentimento da complexidade do real,* que veda tratar as coisas com a rigidez própria das matemáticas e, consoante as palavras de PASCAL, tomar os homens como teoremas.

234 2. **Cultivo do espírito.** Por "cultivo do espírito" deve-se entender, ao que parece, algo mui diferente do cultivo do juízo prático. Com efeito, admitimos muito bem que um "homem cultivado" (no sentido estético da palavra) possa ter juízo (prático) o mais falso possível, e que um homem de juízo reto possa ser de uma incultura deplorável.

a) *Tipos de cultura.* Que é então um "espírito cultivado"? Se se der crédito a uma opinião mui difundida, o homem cultivado seria, por excelência, aquêle que foi iniciado nas "letras", e particularmente nas *letras antigas, latinas e gregas.* Confessemos, entretanto, que custa admitir seja possível definir *a* cultura do espírito como sendo a posse, mesmo extensa e aprofundada, de noções de Gramática, de Filologia e de História Literária. Assim entendida, a cultura, na ignorância em que estaria dos vastos domínios da Ciência e das Artes, da História, do Direito e da Filosofia, não seria mais que a arte de adornar os lugares-comuns com ùma retórica amável, mas bastante inútil. A despeito das suas pretensões, é êste apenas um aspecto (e mais pròpriamente secundário) da cultura. Tra-

tar-se-ia, como o queria, no século XVII, o ideal do "homem honesto", de *ter luzes sôbre tudo?* Mas então é fatal o risco de se possuir apenas uma grande superficialidade, e de acrescentar a essa insuficiência enciclopédica uma boa dose de estulta vaidade.

Na realidade, nenhuma cultura particular pode lisonjear-se de ser a cultura em si e por excelência. E até parece que seria mister distinguir *dois tipos de culturas*, o tipo *estético*, que se ocupa da beleza, e o tipo *intelectual*, votado à verdade, tão diferentes entre si que é possível excelir num gênero de cultura e ser inculto no outro.

b) *Gôsto e técnica.* Convém ainda fazer uma diferença entre gôsto e técnica. Realmente, na ordem estética, *as culturas particulares reduzem-se, muitíssimas vêzes, à posse de técnicas* (técnicas das artes: Pintura, Música, Arquitetura, Literatura, etc.), *que não podem reduzir-se pura e simplesmente ao gôsto.* Com efeito, cultura *do espírito*, neste domínio, só há na medida em que a técnica se une ao *gôsto*, que é a aptidão para, mediante uma espécie de sentimento, de intuição ou de conaturalidade, julgar do valor artístico das obras.[2]

Aristóteles, na sua *Política* (III, c. II, 1.282 a 4), faz sôbre êste ponto uma observação de grande alcance, quando, comparando os técnicos (pofissionais) aos amadores, afirma que êstes últimos não são menos aptos a julgar bem do que os primeiros. É que, de uma parte, *a técnica não confere necessàriamente o gôsto;* e, de outra parte, *nenhuma cultura particular garante a posse das outras.* A cultura só "se abre" quando está junta com o gôsto, que tem uma espécie de universalidade; e "fecha-se" quando se reduz à técnica e ao ofício. Esta observação, aliás, pode ter também aplicação no domínio pròpriamente intelectual, em que a verdadeira cultura se definirá como sendo uma *sabedoria*, a qual se opõe às habilidades técnicas como o gôsto ao ofício.

235 c) *Cultura intelectual.* A cultura intelectual pròpriamente dita, centralizada sôbre a verdade, subdivide-se, por sua vez, em múltiplas culturas, de natureza *científica* e *filosófica*. Entre estas diversas sabedorias poder-se-á estabelecer uma ordem de valor partindo da observação de Aristóteles (*Ética a Eud.*, I. c. VI, 1217 a 8), de que, em geral e seja qual fôr a sua aplicação, a cultura do espírito se define como uma *capacidade de julgar das coisas de uma ciência ou de uma arte em referência aos seus* λόγοι (*lógoi*) *próprios*, isto é,

---

[2] "O gôsto, escreve Voltaire (*Siècle de Louis XIV, c. XXV*), é a mera conseqüência de um senso reto, e o sentimento pronto de um espírito bem feito".

às normas e aos princípios de que elas dependem. A cultura, neste domínio, será, pois, tanto mais elevada e perfeita quanto mais se aproximar da universalidade. No vértice estará a cultura verdadeiramente geral, que consiste na capacidade de referir tôdas as coisas aos λόγοι (lógoi) (ou razões) supremos (cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, I, c. II, 982 a 10,21); esta cultura, que é a cultura por excelência e o verdadeiro humanismo, é a Filosofia e, antes de tudo, *a Metafísica, suprema sabedoria da ordem natural,* que é sòmente o que pode dá-la.

O ideal será, pois, buscar a dupla cultura, estética e intelectual, do espírito, e, para êste fim, forcejar por possuir de maneira profunda alguma técnica artística (música, desenho, pintura, etc.), e trabalhar para a formação da *inteligência,* isto é, na medida do possível, para a posse de uma ou outra das disciplinas científicas e para a cultura pròpriamente filosófica do pensamento. De maneira geral, a cultura perfeita do espírito consistirá em saber associar harmoniosamente o encanto à fôrça, a fineza ao rigor, a ordem ao impulso e a emoção à razão.

As observações que precedem podem permitir explicar o privilégio que comumente se dá à cultura literária, especialmente ao estudo das línguas e literaturas clássicas da antigüidade. Com efeito, *a formação literária participa do tipo estético e do tipo intelectual,* pois tende não só a formar o *gôsto* literário, que é de ordem estética, mas também a dar essas *vistas gerais sôbre o homem e o mundo* que são como um primeiro esbôço da sabedoria filosófica. Nisto, aliás, a História bem como o Direito poderiam colaborar excelentemente, embora não tenham, quanto ao gôsto, o poder formador das belas-letras. Em compensação, estas não trazem, *por si mesmas,* senão uma cultura intelectual um tanto limitada, pois podem estar unidas à ignorância mais ou menos completa das coisas da ciência e, de outra parte, as mais das vêzes circunscrevem-se a noções mui gerais sôbre o movimento das paixões na vida humana e na sociedade. Não sem razão outrora se designavam as belas-letras com o nome de *retórica,* vistos serem, com efeito, mais próprias para alimentar a eloqüência (que vive de lugares-comuns) do que para proporcionar uma formação intelectual sólida e profunda.

d) *O espírito e o coração.* Seja qual fôr a importância que legìtimamente se atribua à cultura artística e intelectual do espírito, a cultura do coração, isto é, a prática das virtudes morais e a retidão do caráter devem conservar o primeiro lugar em nossa estima, contràriamente à tantas vêzes citada opinião de GOETHE segundo a qual preferia êle uma injustiça a uma desordem (como se a injustiça não fôsse a pior das desordens), ou à de VOLTAIRE, que declara (*Carta a Cideville,*

8 de março de 1732): "Prefiro ver os costumes do público depravados antes que seu gôsto" (como se o gôsto, que implica também uma espécie de ascese, pudesse existir duradouramente numa sociedade depravada!).

Em realidade, *há um grau de perfeição moral que supre a falta de cultura intelectual mediante tudo o que êle supõe de aprimoramento do bom-senso e de retidão do juízo prático*, que são também, de certo modo, virtudes do espírito (*189*). Se, como o queria PASCAL, é verdade que a grandeza do homem se realiza no plano da vontade ou do coração, e não no da carne e do espírito,[3] o estetismo goethiano e voltariano não passa, afinal de contas, de uma espécie de rusticidade.

3. **Formação profissional.** No seio do dever mui geral de formar o próprio juízo e de trabalhar (na medida do possível) por se tornar um homem culto, existem normalmente outros deveres mais particulares que se referem à formação profissional. Claro é, com efeito, que *dever especialmente urgente é tornar-se alguém capaz de exercer com perfeição as tarefas a que por profissão está obrigado*, e às quais se dá o nome de "deveres de estado". É nisto, precisamente, que consiste a consciência profissional.

ART. II. CULTIVO DA VONTADE

236 O papel da vontade é dirigir a ação conformemente às luzes da reta razão. Trata-se, pois, de se esforçar por aumentar o poder e a energia do querer, e de conquistar o domínio de si. Isto supõe a *educação das diferentes inclinações, das afeições simpáticas*, bem como o recurso aos remédios preventivos ou curativos que a *luta contra as paixões más* reclama. Sobretudo convém lembrar-se de que a *imaginação* é a provedora principal das paixões, e deve ser especialmente vigiada e governada.

1. **Formação da vontade.** O que faz o homem, o que lhe dá o seu mais alto valor e a sua verdadeira dignidade, não é a importância do seu saber: a ciência só vale pelo emprêgo que dela se faz, e muito bem disse MONTAIGNE: "Ciência sem consciência é mera ruína da alma". *O que dá ao homem o seu mais alto valor é a retidão da vontade e a submissão aos*

---

[3] PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 460: "Há três ordens de coisas: a carne, o espírito e a vontade. Os carnais são os ricos, os reis: têm por objeto o corpo. Os curiosos e doutos têm por objeto o espírito. Os sábios têm por objeto a justiça".

princípios do dever. Equivale isto a dizer tôda a importância do cultivo da vontade.

É una a natureza humana, e tôdas as suas atividades estão em relação mútua: aquilo que aperfeiçoa uma repercute forçosamente sôbre as outras. Por isto, não devemos admirar-nos de que a vontade possa beneficiar-se tanto da educação física como da educação intelectual. A *educação física* pode, às vêzes, ser de grande ajuda, como o fazíamos notar mais acima, ao falarmos dos esportes. Reconhece-o o senso comum, dizendo que o homem de vontade tem "nervo". É que os exercícios físicos exigem um desdobramento de energia e contribuem eficazmente para criar essas qualidades de resistência, de fortaleza, de sangue-frio, de coragem, de ousadia, que são outras tantas manifestações de vontade. Quanto à *educação intelectual*, é ela de importância capital para a formação da vontade. A decisão que é o ponto culminante da atividade voluntária, exige clareza e presteza no pensamento, e a ação será sempre tanto mais enèrgicamente perseguida quanto mais bem preparada houver sido por uma razão reta e um juízo seguro. Homem de vontade é aquêle que quer, mas é também aquêle que vê, aquêle que mede com precisão o alcance de seus atos e as conseqüências dêstes. Doutra parte, as *convicções intelectuais profundas* normalmente tornam fortes as vontades. As idéias tendem, por si mesmas, a realizar-se, e a fé sincera e ardente alimenta a ação com sua flama. Na origem de tudo o que neste mundo se faz de grande e de belo há sempre poderosas paixões intelectuais, e razão tem PASCAL de dizer que "nada de grande se faz sem a paixão".

237 2. **O caráter.** Pela Psicologia (*II, 582-584*), sabemos que o caráter é formado de numerosos elementos fisiológicos e psicológicos, entre os quais a vontade desempenha o principal papel, — e que o caráter é suscetível de ser modificado, e mesmo transformado, por um esfôrço metódico e perseverante. *Dever de cada um* é, pois, *esforçar-se por corrigir seus defeitos de caráter* e, em geral, adquirir essa igualdade de humor, essa paciência e amenidade que são sinal de um "bom caráter". Acima de tudo, é preciso *procurar ter "caráter"*. Neste sentido, o "caráter" nada tem de comum com a obstinação nem com as extravagâncias e os caprichos do momento, mas define a firmeza raciocinada e a lúcida energia do querer.

CAPÍTULO IV

DEVERES PARA COM DEUS

SUMÁRIO [1]

Art. I. VIRTUDE DE RELIGIÃO. Homenagem da inteligência. Homenagem do coração. Homenagem da vontade.

Art. II. MISTICISMO CRISTÃO. *Natureza do misticismo.* Vida unitiva. Purificações passivas. Fenômenos místicos e contemplação. *Misticismo e religião.* Religião dinâmica. Observações.

Art. III. ORAÇÃO. Problemas psicológicos da oração. Métodos *a priori.* Métodos objetivos. *Experiência da oração.* Textos de oração. Oração viva.

238 Os deveres do homem para com Deus resumem-se na *religião,* que é a um tempo uma virtude e uma instituição. Aqui só temos de estudá-la do primeiro ponto-de-vista, que é o do *culto interior,* já que o segundo refere-se à moral social, onde o reencontraremos.

A solução a dar à questão dos deveres religiosos do homem depende, evidentemente, da solução que se dá aos *problemas relativos*

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 80-100; IV *Sent,* d. 15, q. 4. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus,* t. VII, disp. 19-21. HUBY, *Christus. Manuel d'Histoire des religions,* Paris, 1912, c. XV. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne,* 4 vols., Paris, 1918-1928. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion,* trad. fr., Paris, 1931. PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des religions,* Paris, 1929. P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle,* Paris, 1934. J. CHANSOU, *Les sources et l'efficacité de la prière,* Paris, 1927. BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion,* Paris, 1932. H. BREMOND, *Introduction à la Philosophie de la prière,* Paris, 1929; *Histoire du sentiment religieux en France,* t. I-V, Paris, 1916-1920. P. RENAUDIN, *Marie de l'Incarnation. Essai de Psychologie religieuse,* Paris, 1935. *Sociologie et Religion* ("Recherches et débats", Paris, 1958.

à origem e à evolução da religião. Claro é, com efeito, que o dever de religião assumirá aspecto completamente diferente conforme se faça da religião uma forma evoluída do fetichismo, do animismo, manismo, do magismo ou do totemismo, ou, ao contrário, se descubra nela a expressão da homenagem interior de adoração, de confiança e de amor que, por tôdas as suas potências, intelectuais e afetivas, o homem se reconhece obrigado a prestar a Deus, seu princípio e seu fim. Todavia, as teorias que aqui encontraríamos são as mesmas que expusemos e discutimos em Psicologia *(II, 632-636)*, a respeito do problema da alma, e em Teodicéia *(III, 315-318)*, a respeito da origem e da natureza da idéia de Deus. Não temos, pois, que voltar a essas questões, mas, sòmente, que resumir os resultados das discussões e das análises da Psicologia e da Teodicéia, observando que os dados mais seguros colhidos nas civilizações primitivas autorizam a concluir pela *exata correspondência da religião e do culto com o conjunto das necessidades humanas.*[2] Conforme o nota W. Schmidt (*Origine et Évolution de la Religion. Les Théories et les Faits,* trad. fr. *Lenionnyer,* Paris, págs. 347-348), *"a necessidade de explicar a si mesmo a existência das coisas* acha-se satisfeita pela crença num Ser supremo, concebido como criador do mundo e do homem. Assim também, as *necessidades sociais* acham sua justificação na noção de um Ser supremo fundador da família e, por conseqüência, das relações recíprocas de marido e mulher, de pais e filhos, de irmãos, e geralmente de todos os aparentados entre si. Satisfação é igualmente dada às *necessidades morais* pela atribuição, a êsse Ser supremo, cuja moralidade pessoal é sem mácula, das qualidades de legislador, juiz e remunerador do bem e do mal. As *tendências afetivas* a confiança, ao amor a gratidão também encontram objeto digno de si nesse Ser Supremo, que é um Pai, de quem o homem não recebe senão bem, e de quem lhe vêm todos os bens. Enfim, a *necessidade de um protetor,* ao qual possa o homem, com segurança, socorrer-se para tôda assistência oportuna, acha com que se satisfazer nesse Ser Supremo, assegura, assim, à humanidade primitiva a capacidade prática de viver e de amar, a confiança em trabalhar, a firme esperança de sujeitar a si o mundo e de não ser por êle esmagado, a generosa ambição de alcançar metas situadas para além e acima do mundo".

---

2 Bastide (*Éléments de Sociologie religieuse,* Paris, pág. 199) nota mui justamente que, se a religião traduz as tendências coletivas, traduz também "os solilóquios solitários das almas, os secretos movimentos dos corações, as nostalgias dos espíritos em busca do absoluto", e que, assim, "penetram no interior do determinismo imprevisíveis começos, germes misteriosos, cuja presença a sociologia pode verificar, mas cuja explicação não pode dar". Devemos acrescentar que, nesses movimentos da alma, pode-se encontrar, com o contato do Deus vivo, a sua própria revelação, e que a intervenção de Deus pode manifestar-se e ser comprovada por fatos.

ART. I. VIRTUDE DE RELIGIÃO

239 A virtude de religião (*religare:* ligar) é *a virtude moral que nos faz prestar a Deus, a religião interior, tôdas as homenagens que lhe são devidas.* Assim compreendida, a religião depende da virtude de justiça, e, de alguma maneira, identifica-se, com a piedade e com o sentimento religioso: seus múltiplos atos (adoração, ação de graças, contribuição e penitência, etc.) podem resumir-se na *oração,* pela qual rendemos a Deus a tríplice homenagem da inteligência, do coração e da vontade.

1. **Homenagem da inteligência.** Os deveres que a virtude de religião impõe à atividade intelectual consistem em volver para Deus o pensamento a fim de melhor reconhecê-lo e de lhe consagrar tôdas as potências do nosso espírito. Se, com efeito, nos esforçamos por desenvolver nossa inteligência em ordem a fazer dela um instrumento mais perfeito para adquirir a verdade, como não haveria êste instrumento de ser para nós, acima de tudo, um meio de nos unirmos a Deus pelo conhecimento?

Cumpre-se êste dever pela *atenção perseverante às coisas de Deus,* destinada a fixar de alguma sorte o pensamento, numa viva meditação, sôbre as grandes questões que se referem à existência de Deus, aos atributos divinos, à providência, bem como sôbre as *verdades sobrenaturais da fé,* que é o dom supremo da inteligência a Deus. Assim nos dispomos (excluindo tôda forma de idolatria ou de superstição) a adorar a Deus, em espírito e em verdade, como sendo a Perfeição infinita e o Soberano Senhor de tôdas as coisas.

2. **Homenagem do coração.** O conhecimento e a meditação das perfeições divinas devem despertar o amor. É sobretudo aqui que a virtude de religião se exerce na perfeição de sua essência, porque *pelo amor é que a alma se une o mais perfeitamente a Deus.* Neste mundo, amar a Deus é melhor do que conhecê-lo (*42*), porque nosso conhecimento de Deus é mìseramente deficiente, ao passo que o amor realiza êsse milagre de fazer que Deus seja um "Tu" para mim, *uma pessoa au alguém diante da alma,* e que entre esta e Deus se institua um diálogo que é como o canto de uma pura amizade. Por isto dizemos que *a religião consiste antes de tudo em amar a Deus acima de tudo,* e que todos os nossos deveres para com Deus convergem para êste amor supremo.

3. **Homenagem da vontade.** O homem é obrigado a fazer o bem e a evitar o mal: tal é a primeira verdade prática que seu espírito apreende, a primeira lei que é promulgada em sua consciência. Ora, um bem excelente entre todos é essa

ordem moral em virtude da qual tôda criatura racional está sujeita ao seu Autor, reconhece-lhe a perfeição infinita e imita-o segundo sua natureza e seu poder. *Realizar êsse bem, evitar o mal que constitui a ruptura dessa ordem fundamental, e que é o pecado (182), tal é o dever do homem.*

No cumprimento dêsse dever, descobrimos as etapas ou os elementos seguintes: primeiro, a *eleição de Deus*, como fim supremo de tôdas as nossas atividades e da nossa vida inteira; depois, a *conformação do nosso querer à vontade divina*, pela obediência generosa e perseverante a tôdas as ordens divinas que nos chegam através da lei natural ou das leis positivas; e, finalmente, o *dom total* da vontade ao serviço de Deus, tal como o reclama o terceiro preceito do Decálogo, e que é a mais alta homenagem que o homem pode prestar a Deus.

ART. II. MISTICISMO CRISTÃO

240 O estudo da virtude de religião não estaria completo se não apresentássemos *noção das formas místicas da vida religiosa*. A época contemporânea tem concebido uma atenção especial a essas formas místicas e, como mais acima se viu, BERGSON quis mesmo reduzir ao misticismo a moral e a religião dinâmicas ou pròpriamente ditas.[3]

A. Natureza do misticismo

"Misticismo" é uma dessas palavras que se empregam em sentidos mui diferentes e, por isto mesmo, sem precisão suficiente. Portanto, se quisermos evitar os equívocos, devemos tomar o têrmo "misticismo" no seu *sentido técnico rigoroso*, tal como o elaboraram os grandes teóricos da vida mística, SANTA TERESA e S. JOÃO DA CRUZ, consoante a *experiência direta* que tiveram dêsses píncaros da vida espiritual.[4]

[3] Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation*, Paris, 1923. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, págs. 489-576. *Études carmélitaines*, outubro de 1938, *La question des nuits passives*. W. JAMES, *Les variétés de l'expérience religieuse*, trad. Abauzit, Paris, 1902. DELACROIX, *Les grands mystiques chrétiens*, 2.ª ed., Paris, 1908. BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, 1931. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, t. I, Paris, 1926. BORDET, *Religion et mysticisme*, Paris, 1959.

[4] Os textos essenciais são (depois do *Traité de Théologie mystique* do PSEUDO-DIONÍSIO; de SANTA TERESA, nas *Oeuvres complètes de Sainte Thérèse de Jésus*, traduzidas pelos Carmelitas do primeiro mosteiro de Paris, 4 vols., Paris, 1922-1926; a *Vida* (t. I), o *Chemin de la Perfection* (t. III), o *Château intérieur* (t. IV); de S. JOÃO DA CRUZ, *La Montée du Carmel*, Paris, 1915, *La Nuit obscure* e *La Vive flamme d'amour*, Paris, 1916 (trad. HOORNAERT), e o *Cantique spirituel*, trad.

1. Vida unitiva. A vida mística consiste essencialmente na *união habitual e íntima com Deus,* comportando, do ponto-de-vista intelectual, a contemplação infusa e, do ponto-de-vista prático, o exercício das mais altas virtudes morais.

a) *Contemplação infusa.* A contemplação infusa, ou oração mística pròpriamente dita, é uma vista simples, afetuosa e prolongada de Deus e das coisas divinas, que *se opera sob a influência dos dons do Espírito Santo e de uma graça especial, e* pela qual o místico age mais passiva do que ativamente. Donde o nome de estado *teopático* dado a esta oração.[5]

b) *União transformante.* A contemplação infusa tem vários graus e culmina na união extática e na união transformante ou *matrimônio espiritual* que é uma união experimental da alma com as próprias Pessoas da SS. Trindade, e que se caracteriza pela sua intimidade, serenidade e indissolubilidade.

241 **2. Purificações passivas.** Longamente descreve S. João da Cruz certas provações que Deus faz a alma sofrer antes de elevá-la aos graus superiores da contemplação infusa. A estas provações chama-lhes o Santo purificações (ou *Noites*) passivas.

a) *Natureza.* As provações desta espécie são chamadas *passivas* para distingui-las das purificações ativas, procedentes do esfôrço humano, ajudado pela graça comum, e que formam a *ascese* (de que mais acima falamos). No estado místico, êsses esforços humanos já não bastam: *é o próprio Deus quem executa a obra de purificação,* tendente a libertar aquêle que êle chama à contemplação, a um tempo da servidão dos sentidos e das ilusões do espírito. Donde o nome de purificações passivas.

b) *As Noites.* Segundo a doutrina de S. João da Cruz, antes de chegar à divina luz da união perfeita, deve a alma passar por duas noites principais: a primeira é a das *faculdades sensíveis* da alma; a segunda é a das *faculdades espirituais.* Por três razões o nome de "noites" convém a êsses estados: de uma parte, deve a alma renunciar a todos os seus gostos, o que é uma noite para os sentidos e para os instintos; de outra parte, deve agir sòmente na escuridão

---

Chevalier, Paris, 1933. Sôbre a vida e a obra de Santa Teresa, cf. J.-D. Berrueta e J. Chevalier, *Sainte Thérèse et la vie mystique,* Paris, 1934; sôbre a vida e a obra de S. João da Cruz: J. Maritain, *Les Degrés du savoir,* págs. 615-765, e R. P. Bruno de J.-M., *Saint Jean de la Croix,* 2.ª ed., Paris, 1929; Maurílio T.-L. Penido, *O Itinerário Místico de S. João da Cruz,* Ed. Vozes, Rio, 1954; Georges Morel, *Le sens de l'Existence selon St. Jean de la Croix,* 3 vols., Paris.

[5] Os *dons do Espírito Santo* são *hábitos sobrenaturais* que dão às faculdades uma flexibilidade tal, que elas obedecem com extrema presteza às inspirações da graça. Três dêsses dons, a saber: os de ciência, de inteligência e de sabedoria, concorrem especialmente para a contemplação, e proporcionam um conhecimento experimental de Deus.

da fé teologal; enfim, a alma tende para um têrmo que está infinitamente acima das faculdades intelectuais e de todos os modos humanos conceptuais: êsse têrmo é a divina treva (Cf. *Subida do Carmelo,* c. II e III).

c) *A noite do espírito.* A noite dos sentidos, diz S. João da Cruz (*Noite escura,* II, c. II, § 1), "serve mais para acomodar o sentido ao espírito do que para unir o espírito a Deus". Incide não só sôbre os cinco sentidos externos, como também sôbre os sentidos internos, imaginação e memória. A noite do espírito, à qual S. João da Cruz chama "a horrível noite da contemplação", é feita para acomodar o espírito criado ao Espírito Incriado: a fim de purificá-la, Deus retira-se da parte superior da alma, inteligência e vontade. Nesta noite, as providências humanas já não têm aplicação: *uma espécie de agonia do espírito instala-se na alma e causa-lhe sofrimentos indizíveis.* Habituada a respirar na ordem humana dos conceitos e das imagens, a alma acha-se de repente submergida nessa espécie de asfixia significada pela supressão radical dos modos humanos de conhecer. (Cf. J. Maritain, *Les Degrés du Savoir,* pág. 721). Desde então, a oração torna-se cada vez mais difícil: a alma experimenta uma espécie de dispersão psíquica e de conflito interior, dos quais nasce um profundo esgotamento. Por êste próprio fato, aumenta ainda mais o temor de que Deus se haja retirado. Ao mesmo tempo, a alma conhece um sentimento de ausência, que provém do "vazio" de Deus que ela experimenta em si, e que neste momento é a própria forma da contemplação e da união. *Deus entendido e experimentado para além de tôda forma* ("divina treva"). "Esta, escreve S. João da Cruz, é o caráter próprio do espírito purificado e aniquilado em todos os seus afetos e conhecimentos particulares: não degustando nada, nada compreendendo em particular, mantendo-se em seu vazio, em obscuridade e em trevas, acha-se êle disposto a tudo abraçar, de sorte que se verifica nêle a palavra de S. Paulo: "nada tendo, tudo possuímos". Porque tal bem-aventurança é devida a tal pobreza de espírito" (*Noite escura,* II, c. VIII, § 5).

242 3. **Fenômenos místicos e contemplação.** Muito importa distinguir do estado místico pròpriamente dito certos estados e certos fenômenos que lhe não estão necessàriamente ligados. A esta ordem pertencem primeiramente as *visões,* as *palavras sobrenaturais* e as *revelações.* Não sòmente êstes fenômenos não pertencem à essência do estado místico, como também os místicos estão de acôrdo em observar que êste terreno fàcilmente é cheio de *ilusões,* e que não se devem nem desejar nem acolher de boa mente as revelações e visões. (Cf. S. João da Cruz, *A Subida do Carmelo,* II, c. XX, pág. 219, ed. Hoornaert).

Com maioria de razão não se devem incluir na contemplação mística certos fenômenos como: dom das línguas mortas ou estrangeiras (*glossolalia*), *estigmatizações* sangrentas, *levitação,* etc. Na

realidade, *êstes fatos não são nem especìficamente místicos, nem necessàriamente estão ligados ao estado místico,* ainda que, com bastante freqüência uns e outros sejam encontrados em místicos autênticos.[6]

Enfim, consoante uma observação de JAMES, que BERGSON ùtilmente repetiu em *Les Deux Sources,* não há por que nos admirarmos de encontrar nos grandes místicos certas anomalias de ordem física (desmaios, síncopes, dança, agitação, etc.). *Estas perturbações de aparência nevropática não passam de um tributo pago pelo organismo debilitado à intensidade da vida espiritual.* Freqüentemente os "gênios" também sofrem de semelhantes anomalias: tão absurdo seria dizer que a doença é um elemento constitutivo do misticismo, como reduzir o gênio a certas excentricidades que muitas vêzes nêles se vêem, e que são como o tributo que êles pagam. Aliás, os grandes místicos bem sentem e declaram que êsses distúrbios não passam de manifestações de enfermidade.[7]

B. Misticismo e religião

243 BERGSON pretende encontrar no misticismo, tal como acabamos de defini-lo, a *essência da religião dinâmica* ou pròpriamente dita. Dêste ponto-de-vista, a discussão ajudar-nos-á a precisar melhor a natureza da religião.

1. **A religião dinâmica.** — A teoria bergsoniana da religião é paralela à teoria moral que acima expusemos (*152-153*). Assim como, segundo BERGSON, havia que distinguir uma moral fechada e uma moral aberta, distinguir-se-ão também uma *religião estática* e uma religião *dinâmica.* A primeira pode ser definida como "uma reação defensiva da natureza contra o que nela pudesse haver de depri-

---

[6] BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique,* págs. 79 e segs., cita como "graças místicas: a glossolalia, a glossopoiese (fabricação de uma língua original), a escrita automática, a levitação, o sentimento de presença (sentimento de uma presença física), os estigmas sangrentos. Ora, *nenhum dêstes fatos é realmente uma "graça" mística;* todos são exteriores ao misticismo no que êste tem de essencial, pôsto que não raro estejam ligados ao estado místico. Também é preciso distinguir entre êsses diversos fenômenos. Alguns, tais como a glossopoiese e a escrita automática (*II, 566*), só se manifestam em "místicos" duvidosos (BASTIDE, aliás, define como "escrita automática" certos fenômenos correntíssimos e normalíssimos, a saber: aquêles nos quais se escreve "como que por inspiração", por se estar na inteira posse do assunto. Mme. GUYON não queria dizer mais do que isto. Não há nisso nem "graça" nem "misticidade"). O *sentimento de presença* não existe muitíssimas vêzes nos místicos. Porém o próprio BASTIDE faz notar que êle é freqüentemente encontrado "fora das religiões", e que "W. JAMES, MYERS, B. LEROY, DELACROIX e JANET colecionaram numerosos casos típicos". Restam os casos de estigmatização, de multilocação e de levitação: êstes, freqüentemente, estão associados aos estados místicos, porém ainda mais freqüentemente faltam; são, pois, *exteriores à vida mística* e acidentais a esta.

[7] Cf. PENIDO, *La conscience religieuse,* Paris, 1936, págs. 133-158.

mente para o indivíduo e de dissolvente para a sociedade, no exercício da inteligência" (*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* pág. 219). Manifesta ela, pois, a *intenção* da natureza: magia, culto dos espíritos ou dos animais sagrados, adoração dos deuses, mitologias, superstições de todo gênero; tudo isto poderá parecer mui complexo, se, de alguma sorte, fôr tomado de fora. Mas, se se procura reencontrar em si, sob a camada dos hábitos que a civilização foi depositando, o primitivo fundo que subsiste sempre e que, aliás, tão fàcilmente reaparece, reconhecer-se-á nessas formas religiosas inferiores algo de muito simples: uma precaução da natureza contra o que a inteligência encerra de perigo para os quadros da sociedade e para a estabilidade desta. Esta precaução traduz-se, na prática, pela *função fabuladora,* cujo papel é projetar em tôrno do homem sêres fantasmagóricos "que vivem de uma vida análoga à dêle, mais elevada do que a dêle, solidária com a dêle (*Ibid.,* pág. 237).

Inteiramente outra é a *religião dinâmica,* pois entre ela e a religião estática, como entre as duas morais, não há simples diferença de grau, mas sim *diferença de natureza,* e não se passa de uma à outra por via de continuidade natural. A religião estática representa um esfôrço da natureza para encerrar o homem nos seus rígidos quadros. Também ela, pois, por essência, é *aberta,* e em sua forma mais elevada é o que se chama misticismo, isto é, "uma tomada de contato, e por conseguinte uma coincidência parcial, com o esfôrço criador que a vida manifesta" (*Ibid.,* pág. 235). Graças ao misticismo é que a individualidade transpõe "os limites assinalados à espécie por sua materialidade, e que os homens se sentem chamados a uma vida mais perfeita e mais alta, à reforma da sociedade e à realização de uma universal fraternidade no amor".

244 **2. Observações.** Entre as observações que esta doutrina reclama, doutrina certamente muito bela, cingir-nos-emos às que concernem, de uma parte, à distinção entre as duas religiões, e, de outra, ao papel da inteligência na religião.

a) *Duplo aspecto da única religião.* A distinção entre as duas religiões, bem como a definição da religião pròpriamente dita pelo misticismo, dependem de uma certa maneira de compreender a inteligência e sua função, que é própria de Bergson, e que havemos discutido em Crítica (*III, 103-108*). O título particular do misticismo, tal como o concebe Bergson (e, por conseguinte, da religião dinâmica), é ser "supraconceptual" e intuitivo, ao passo que a deficiência essencial e irremediável da religião estática é ser "fabulatória", isto é, intelectual e dogmática. Ora, se, como fizemos ver (*III, 153-157*), a inteligência tem em si, por natureza, essencialmente uma função especulativa, se ela é verdadeiramente a *faculdade do ser,* a religião que Bergson denomina estática (ou fabuladora) já não poderá aparecer como uma proteção da natureza contra a inteligência, senão, muito antes, como um *esfôrço da inteligência para ultrapassar a na-*

tureza. Criar deuses, fabricar mitologias, isto, no fim das contas, é meramente acidental: no princípio dessas criações místicas há, ao que parece, não uma defesa da vida contra a inteligência, e sim uma *procura inquieta, e que parcialmente se extravia, pela própria inteligência, das condições que podem tornar inteligível o universo, a um tempo na sua existência e no seu desenvolvimento.* A religião dinâmica coloca-se no próprio prolongamento da religião estática, da qual é uma conseqüência, pois o impulso de amor a Deus e de dedicação a tôda a humanidade, que define a religião aberta, apóia-se necessàriamente nas noções (razão ou fé) que a inteligência propõe.

Assim, *estatismo* (ou dogmatismo) e *dinamismo* (vida e amor) *não são, realmente, senão dois aspectos igualmente necessários, porque constitutivos, da religião, e não duas religiões de natureza diferente.* Um, pròpriamente intelectual, refere-se à natureza da divindade, tal como a inteligência racional ou a fé podem apreendê-la e concebê-la. O outro, que é formalmente religioso, é o aspecto a que se poderia chamar *afetivo,* e refere-se aos impulsos do coração humano para Aquêle que a razão ou a fé lhe descobrem como Providência universal, Pai das Almas, Amor infinito.

b) *Religião e razão.* BERGSON permanece fiel à sua teoria do conhecimento ao excluir que a fonte da vida mística (e, por conseguinte, no seu entender, da religião) possa achar-se na inteligência (noções racionais ou dogmas da fé). O princípio do misticismo, pensa êle, deve ser colocado para além da inteligência discursiva, numa espécie de apreensão concreta e de assimilação a Deus. Entretanto, já que BERGSON se refere ao misticismo cristão, *tratar-se-ia de saber se os místicos fazem outra coisa a não ser restituir o que tomaram de empréstimo à razão e à fé.* Se os místicos cristãos definiram a Divindade como sendo o Amor essencial (*Deus Charitas est,* 1.ª JOHANNIS, c. II, 16), devem primeiro esta definição à sua experiência do divino, ou não seria ela antes uma expressão, levada ao plano místico e enriquecida, de passagem, por todo o contributo da revelação cristã, mas acessível também à especulação racional (*III, 432*)?

Sem dúvida, a revelação cristã enriquece imensamente os conhecimentos que a razão natural pode proporcionar sôbre Deus e sua natureza, sôbre o amor que prodigalizou à humanidade. Mas, se ela aumenta o nosso conhecimento de Deus, não desmente nada daquilo que a razão nos ensina; mesmo dando um campo incomparàvelmente mais vasto ao nosso amor e à nossa confiança, ela não faz senão elevar ao infinito, para além daquilo que poderíamos naturalmente conhecer, porém *no mesmo sentido que a razão,* aquilo que esta, por si mesma, nos ensina. Se, pois, à razão, na sua função própria, cabe conduzir-nos a um Deus que seja criador e providência, fonte de luz e de amor, como não haveria ela de nos orientar para a adoração, para a confiança e para a oração? Assim, por outro caminho, voltamos à conclusão que acima enunciávamos: *o misticismo, que é o*

aspecto afetivo, dinâmico e religioso da vida interior, tem suas raízes na própria inteligência. Dela é que êle procede e nela não cessa de se alimentar, como em sua fonte a mais profunda.[8]

ART. III. A ORAÇÃO

§ 1. PROBLEMA PSICOLÓGICO DA ORAÇÃO

245 **A oração, consoante a expressão de W. JAMES, manifesta-se como "a própria essência da experiência religiosa". Em tôda religião, ela sempre se apresentou como *o ato religioso por excelência.* Por isto, do ponto-de-vista psicológico, é particularmente interessante estudá-la com cuidado, porquanto, sendo ela a atividade interior que o crente desenvolve para entrar em comunhão com a divindade, o momento privilegiado da vida religiosa, em que o crente se aproxima de Deus, nela a experiência religiosa realiza-se em sua forma mais elevada e mais pura, e pode-se esperar apreender, por seu intermédio, a essência do fato religioso. Todavia, algumas questões de método se apresentam sôbre as quais convém determo-nos primeiramente.**

1. **Métodos "a priori".** Desde os primeiros trabalhos de MYERS e de JAMES, a atenção dos psicólogos foi atraída para os fenômenos da experiência religiosa, quer comuns quer místicos, e numerosos estudos foram consagrados a defini-los, classificá-los e interpretá-los. Infelizmente, neste domínio mais do que em qualquer outro, muitas vêzes as investigações psicológicas têm sido, conscientemente ou não, dirigidas por *preconceitos autimetafísicos.* Psicólogos como WUNDT, GUYAU, LEUBA pretendiam, com efeito, por singular paradoxo, fazer, na observação e na classificação dos fatos, abstração de tôda idéia de valor religioso. Daí resultava perderem êsses fatos todo caráter específico, e virem a ser, no próprio término das investigações, fatos psíquicos ordinários, indeterminados, perfeitamente neutros. Em seguida, fácil era proclamar que êsses fatos se assemelhavam a todos os outros: se se elimina o valor religioso das experiências da alma crente, as emoções, os arroubos, as conversões, as dúvidas e os impulsos que o psicólogo descobre na consciência religiosa já não diferem dos acontecimentos análogos que uma paixão qualquer pode gerar.

Ao contrário dos psicólogos precedentes, FLOURNOY, RIBOT, JAMES, DURKHEIM, DELA CROIX, admitem que o fato religioso tem *valor objetivo,* pelo qual se distingue de qualquer outro. Mas, ex-

---

[8] Cf. J. DE TONQUÉDEC, *Sur la Philosophie bergsonienne,* Paris, 1936, págs. 154-176.

cluindo *a priori* tôda explicação transcendente, querem êles descobrir pelos simples métodos psicológicos as fontes profundas da experiência religiosa, e reduzir esta a causas conhecidas e classificadas: cenestesia, auto-sugestão, afetividade, influências sociais, subconsciente, etc.[9] Método igualmente enganoso: *reduzido, por fôrça, a categorias que não são feitas para êle, o fato religioso perde de nôvo todo caráter específico,* e só acidentalmente é religioso.

246 3. **Métodos objetivos.** Pensamos, entretanto, que um estudo psicológico pode permitir precisar a natureza do fato religioso, pelo menos na medida em que só se visa a lhe determinar os elementos empíricos. Porém êste estudo só poderá ser proveitoso se fôr objetivo, isto é, se, abdicando todo preconceito, procurar apreender, o mais de perto possível, pelos processos da análise e da experimentação, os *traços essenciais do fato religioso, tal como êste se exprime na oração.* E, para que as investigações não se extraviem por falsas pistas, mister será, também, que o psicólogo estude autênticas orações, e não vagas efusões sentimentais que nada têm que ver com a experiência religiosa.[10] Por outra parte, no estudo da psicologia religiosa tem-se concedido lugar demasiado exclusivo às experiências místicas, com risco de se não estabelecer distinção suficiente entre o que, nelas, é excepcional e único, e o que pertence à própria essência da experiência religiosa e, por isso, deve encontrar-se nos mais ordinários fatos de oração, quer como no-los transmitem ao longo do tempo os *textos religiosos* mais usados (Livros sagrados, salmos, orações litúrgicas, *Imitação de Jesus Cristo,* etc.), quer como os vivem à nossa vista os crentes contemporâneos.

§ 2. Experiência da Oração

A. Textos da oração

247 1. **Análise.** Se nos apoiarmos nos textos mais correntes da oração cristã, verificaremos que ela consiste essencialmente num *movimento interior pelo qual a alma se dobra ativamente sôbre si mesma e, depois, pelo discurso mental, se eleva para Deus e, no sentimento da presença divina, oferece a Deus, com seus pedidos pessoais, os de tôdas as almas que formam a comunidade cristã.*

[9] Êste apriorismo sistemático exprime-se com tôda candura no seguinte texto de Durkheim (*Formes élémentaires de la vie religieuse,* pág. 98): "Para a ciência das religiões deve ser um *princípio* que a religião não exprime coisa alguma que não esteja na natureza, pois só há ciência dos fenômenos naturais".

[10] W. James, por exemplo, no seu livro sôbre *As variedades da experiência religiosa,* admite com complacência testemunhos de desequilibrados que, em todo rigor, deveriam ser reservados ao capítulo dos casos patológicos.

Assim entendida, a oração nasce de fontes as mais variadas: sentimentos de temor, de tristeza ou de alegria, impulsos da vontade, emoções e representações, desejos espontâneos e crenças dogmáticas; todos êstes elementos unem-se numa mesma experiência religiosa e mùtuamente se sustentam. Impossível isolá-los mentalmente sem lhes alterar a fisionomia concreta. Ato vivo, a oração une numa *síntese ativa* a variada multiplicidade das energias interiores.

2. **Eficácia da oração.** Essa síntese, efetua a oração segundo a lei de sua finalidade própria, que se traduz na *crença na realidade de uma comunicação entre Deus e a alma, e de uma ação da alma sôbre Deus.* Esta crença na eficácia da oração é que suscita o verdadeiro problema religioso.

Encontramos aqui as teorias que reduzem a uma *ilusão* ou a uma *auto-sugestão* (atividade do insconsciente) a crença na eficácia da oração: tal é, entre outras, a explicação de DELACROIX. Porém estas teorias simplistas, se sua solução é verdadeira, acabam por colocar um problema muito mais complicado do que o que elas pretendiam resolver, a saber: o da permanência da oração individual e coletiva. W. JAMES, em sua hipótese da *consciência subliminar,* sugere a idéia de um Universo espiritual, no qual tôdas as consciências se compenetrariam. Mas esta hipótese, de feição panteísta, que já discutimos em Psicologia (*II, 613*), não é verdadeiramente clara, pois não se chega a compreender como poderiam as consciências compenetrar-se, banhando-se "num oceano de espiritualidade". Quanto à teoria de DURKHEIM, que pretende explicar a oração (e todo o fato religioso) pelas *influências sociais,* ainda menos probabilidade tem de corresponder aos fatos. Se o ser com o qual o orante está em comunicação pela oração não é o Deus pessoal ao qual êle se dirige, e sim realmente a sociedade que êsse Deus não faz senão personificar (*III, 316*),[11] a crença na eficácia da oração solitária da alma torna-se um problema insolúvel: um Deus que jamais houvesse respondido aos fervores da alma nem aos seus rogos teria cansado a oração dos homens. Todos os fatos de oração que traduzem a realidade do culto interior já não passariam de uma *imensa ilusão, inexplicável e absurda.*

---

[11] Cf. DURKHEIM, *Bulletin de la Société française de Philosophie,* abril de 1926, pág. 129: "Aos olhos da opinião comum, a moral só começa quando começa o desinterêsse, a dedicação. Mas o desinterêsse só tem sentido se o sujeito ao qual nos subordinamos tem um valor mais alto do que nós, indivíduos. Ora, no mundo da experiência só conheço um sujeito que possua uma realidade moral mais rica, mais complexa do que a nossa, e êste é a coletividade. Engano-me: há outro que poderia desempenhar o mesmo papel: a divindade. Entre Deus e a sociedade, há que escolher. Não examinarei aqui as razões que podem militar em favor de uma ou de outra solução, ambas as quais são coerentes. Acrescento que, do meu ponto-de-vista, essa escolha me deixa assaz indiferente, pois na divindade vejo apenas a sociedade transfigurada e pensada simbòlicamente".

Quão mais simples e mais clara é *a explicação transcendente e personalista*: a oração supõe a *dupla presença da alma a Deus e de Deus à alma.* Sem dúvida, deixada só aos seus recursos, não pode a psicologia provar a verdade desta explicação. Porém demonstra ser ela a única capaz de explicar o fato integral da oração. [12]

B. A oração viva

248 Experiências conduzidas segundo o método dos testes (*II, 31-33*) foram tentadas em mira a apreender os traços essenciais da oração viva. Entre essas experiências, as de A. CANESI são das mais notáveis, [13] Seu princípio consistia em fazer pronunciar diversas orações pouco conhecidas (invocações, elevações espirituais), por pessoas de vida religiosa profunda, cultas e decididas a se prestar lealmente à experiência. Pedia-se-lhes fazerem esfôrço para se apropriarem do conteúdo do texto de oração que lhes era submetido, e depois fazerem notar cuidadosamente por escrito o que haviam experimentado enquanto faziam êsse esfôrço. Estava, aliás, entendido que, se a oração proposta supusesse um estado de alma ou circunstâncias diferentes dos do sujeito, de sorte que êste não pudesse chegar a formulá-la como sua e de seu próprio fundo, podia êle modificá-la livremente. Os resultados dessas experiências (consignadas em 280 atas) concernem às fases, aos elementos e aos efeitos da oração.

1. **Fases da oração.** A oração viva parece encerrar três fases discutidas. A primeira consiste num *dobrar-se ativo* do sujeito sôbre si mesmo, isto é, num *esfôrço de recolhimento e de concentração*, acompanhado de diversos estados afetivos, conforme a personalidade do sujeito e o conteúdo do texto proposto. Na fase seguinte, *Deus se torna uma realidade presente e operante.* O sujeito reencontrou-se a si mesmo e experimenta *sentimentos* de alegria, de temor, de dúvida, etc. Volve-se para Deus, que já não é mais para êle um puro conceito especulativo, e sim um *Ser pessoal, vivo e presente.* Deus bem que já estava presente na primeira fase, mas como elemento racional, apenas entrevisto. Agora, sua presença se afirma, não por si mesma, mas como um efeito do esfôrço do sujeito para

[12] Cf. CHANSOU, *Étude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrétienne*, Paris, 1927. Em sentido mui diferente: SEGOND, *La Prière. Étude de psychologie religieuse*, 2.ª ed., Paris, 1925.

[13] A. CANESI, *Ricerche preliminari sulla psicologia della Preghiera*, em *Contributi del Laboratorio di psicologia e biologia* da Universidade Católica do S. C., Milão, 1925.

se aproximar de Deus e a êle se unir. A terceira fase é a da *formulação da prece.* O estado de alma provocado pela leitura do texto proposto resolve-se em oração. Diante de Deus presente à alma e ao coração, a oração enuncia-se espontâneamente. O texto proposto sofre na alma do sujeito uma transformação profunda: não é mais uma página de um livro de piedade, é *a própria expressão dos sentimentos pessoais do sujeito,* que faz dela sua própria oração. Êste expõe a Deus suas enfermidades espirituais e corporais, e pede ser delas livrado; suplica a Deus dar-lhe a fôrça de lutar e de vencer; reconhece sua fraqueza e seu nada. Muitas vêzes também, a alma permanece muda, invadida por um profundo sentimento de alegria ou de estupor. Mais raramente, a oração toma a forma de um diálogo em que parece que Deus fala e o homem responde. Em geral, os sentimentos mais correntes são os do abandono e da confiança.

249 2. **Elementos da oração.** Trata-se agora de descobrir quais são os elementos constitutivos da oração, a fim de lhe determinar a natureza. É ela produto do jôgo das imagens? é efeito de um estado emocional ou o resultado de um ato de vontade? Surge da combinação dêstes diversos elementos? É fruto de uma atividade *sui generis?* Mais acima indicamos a variedade das soluções propostas: efeito do temor, superstição, sentimentalismo vago, auto-sugestão, cálculo utilitário, influência da consciência social, etc.

Deixemos estas soluções, que deliberadamente sacrificam a princípios *a priori* a objetividade dos fatos. Êstes, tais como ressaltam das atas, mostram, de uma parte, que a oração se compõe dos *três elementos* seguintes: *representações, estados afetivos* e *atividade voluntária,* mas que, de outra parte, *nem as representações, nem os estados afetivos, nem a atividade voluntária, tomados isoladamente, podem explicar como é que a oração se realiza na alma do crente.* Todavia, os *processos* intelectuais parece representarem o papel o mais importante na oração: só a fé em Deus e na sua onipotência, só a lembrança de suas promessas são capazes de fazer nascer êsses sentimentos tão característicos da oração que são a confiança e o abandono. Faz-se notar, ainda, que as *imagens* só têm valor a título de símbolos das verdades de que a oração se alimenta. Quanto à *atividade voluntária,* esta aparece absolutamente inapta para fazer brotar a oração, se ela mesma não fôr posta em movimento por motivos de ordem intelectual.

250 3. **Efeitos da oração.** As atas sugerem sôbre êste ponto importantes observações. Contràriamente à opinião segundo a qual a oração produziria uma espécie de aniquilamento dos valôres de vida pessoal e da autonomia individual, os fatos

impõem a conclusão de que, *na oração, o eu se aparta da dispersão habitual da vida cotidiana;* retoma consciência de si, dos seus limites e do seu poder; por um ato de enérgica vontade, o crente que ora se coloca em face de Deus. Sua personalidade se transforma, adquire mais vitalidade e, cônscio da presença de Deus que o escuta e que o ama, sente êle suas próprias fôrças aumentarem com a fôrça divina. *A oração apresenta-se, assim, como um aumento de vitalidade e uma transformação do orante.*

Tais são os fatos. A psicologia descritiva fica nisto. Mas, se o princípio de razão tem algum valor, forçoso será reconhecer que *êsses fatos tão claros só podem compreender-se pela realidade transcendente e pessoal do Ser que é objeto da oração.* Num sentido ainda mais verdadeiro que o de ARISTÓTELES, quando afirma que o movimento do céu e da terra está suspenso ao Primeiro Motor (*Metaf*, 1072 b 13), podemos dizer que os impulsos da alma religiosa só por Deus são inteligíveis.

SEGUNDA PARTE

MORAL SOCIAL

I. As relações interpessoais

255 A moral interpessoal é a que concerne aos *deveres de justiça e de caridade que regulam as relações mútuas dos homens enquanto pessoas morais, e independentemente das sociedades a que possam êstes pertencer*. Vimos, com efeito, que, contràriamente à opinião do positivismo sociológico, os deveres dos homens entre si não são redutíveis aos deveres sociais. Nascem primeiramente do fato de serem os homens *pessoas* e, em suas relações, deverem respeitar mùtuamente sua dignidade pessoal. Por isto, êsses deveres se impõem desde o momento em que se estabelecem relações *entre os indivíduos*, mesmo que fôsse fora das condições ou das situações previstas pelas leis, ou *entre membros de sociedades diferentes*. Entretanto, como a mor parte dêsses deveres vêm a ser, de fato, obrigações sociais e legais, pela confirmação, garantia e sanção da autoridade pública, em bom direito pode-se considerá-los como formando uma parte da moral social, com a condição de se atentar em que, *em si mesmos, êles absolutamente não dependem da instituição social, e realmente são anteriores à sociedade*.

Pode-se agrupá-los em três categorias, conforme se refiram à *pessoa*, à *propriedade* ou ao *trabalho alheio*. Como, por outra parte, podem êsses deveres afetar ora a forma da estrita justiça, ora a forma da caridade, devemos começar por precisar as relações destas duas espécies de obrigações.

CAPÍTULO I

JUSTIÇA E CARIDADE

SUMÁRIO [1]

256 Ao estudarmos o dever (*110*) e o direito (*128*), e também ao estudarmos as virtudes morais (*199*), já definimos a noção da justiça e determinamos-lhe as formas principais. Resta-nos, pois, agora, de uma parte, expor a *natureza, o fundamento* e os *graus dos deveres de caridade* e, de outra parte, precisar-lhes as *relações com os deveres de justiça.*

ART. I. DEVERES DE CARIDADE

1. Natureza

a) *Definição.* A caridade é a *virtude pela qual amamos nossos semelhantes por êles mesmos sem nenhum interêsse para nós, e procuramos proporcionar-lhes todo o bem que está ao nosso alcance.* Mais brevemente poder-se-ia dizer, tomando a palavra *amor* no seu pleno sentido, afetivo e efetivo, que a caridade consiste no *amor do próximo.*

Vai, pois, a caridade além da justiça, tomada na sua acepção jurídica e estrita, pois a justiça ordena sòmente respeitar

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 56-59; IIa IIae, q. 23-26, 117-120. P. GAULTIER, *L'idéal moderne*, Paris, 1908. *Semaines sociales*, Paris, 1928, *La loi de charité, principe de vie sociale*, Paris-Lyon, 1928. G. BELOT, *Charité et sélection*, em *Études de morale positive*, Paris, 1907.

os direitos de outrem, ao passo que a caridade é essencialmente o dom de si e daquilo que nos pertence, por efeito de um *amor de benevolência* que nos força a querermos e fazermos bem ao próximo.

b) *Domínio da caridade.* Da definição da caridade ressalta que *seu domínio é ilimitado* e compreende tôdas as ordens de necessidades do próximo: corporais, intelectuais e morais. Com efeito, a caridade obriga a ocorrer às *necessidades corporais* de outrem mediante as diferentes formas de assistência material: esmola, cuidados a dispensar em caso de doença ou de miséria física, defesa contra agressões injustas, etc. Manda-nos também prover às *necessidades intelectuais* do outro dispensando-lhe os bens superiores que contribuem para a cultura do espírito. Enfim, deve a caridade estar atenta às necessidades morais do próximo, as quais reclamam de cada um de nós o bom exemplo, a paciência, a polidez das maneiras e sobretudo a polidez do coração, e, em geral, todos os socorros que podemos prestar ao próximo para ajudá-lo a praticar a virtude e para alcançar o seu fim último.

257 2. **Fundamentos dos deveres de caridade.** Os deveres de caridade fundam-se na *humanidade*, isto é, no amor natural que os homens devem ter uns aos outros enquanto membros da mesma família humana. Usando um têrmo ainda mais preciso, digamos que a caridade se funda na *fraternidade* dos homens entre si. Por isto vemos que a idéia de caridade progrediu ao mesmo tempo que a da fraternidade humana: foi o *cristianismo* que, revelando aos homens a sua fraternidade natural e sobrenatural, preparou o advento histórico da caridade universal.

3. **Graus da caridade.** As obrigações de caridade comportam diversos graus, *conforme os nossos semelhantes nos são mais ou menos próximos.* Assim, em igualdade de condições, devemos exercer nossa caridade para com nossos familiares e amigos antes de exercê-la para com estranhos. Do mesmo modo, devemos amar nossa pátria mais do que aos outros países.

Por outra parte, um provérbio assegura que "a caridade bem ordenada começa por si mesmo". Mal entendido, êste provérbio poderia passar como sendo o código do egoísmo. Contudo, tem êle um sentido perfeitamente aceitável, se se compreender que *a ordem natural nos leva, primeiro, a nos amarmos a nós mesmos.* Êste amor, praticado segundo a ordem da razão, deve conduzir-nos a sacrificar ao bem dos outros, segundo as exigências da caridade, nosso tempo, nossas comodidades, nossos bens, e até nossa vida. Só ama perfeitamente

a si mesmo quem sabe esquecer-se de si pelo próximo, porquanto, surdo aos conselhos do egoísmo, caminha no sentido da verdadeira grandeza humana, que é espiritual. Aqui se aplica por excelência a palavra evangélica segundo a qual "todo aquêle que ama sua vida perde-a, e todo aquêle que perde sua vida ganha-a".

ART. II. RELAÇÕES ENTRE A JUSTIÇA E A CARIDADE

§ 1. FORMA DO PROBLEMA

258 1. **Requisitório contra a caridade.** Tomada em sua forma a mais corrente, que é a da esmola, a caridade tem sido objeto de numerosas críticas que podemos reduzir a duas principais. Exprobram-lhe, de uma parte, o *entravar os progressos da justiça social,* quer permitindo ao Estado deixar em mãos dos particulares certos deveres que lhe incumbem para com os pobres, os doentes e os enfermos, quer favorecendo, às expensas dos verdadeiros necessitados, que não raro dissimulam sua miséria e seus apertos, a imprevidência e a preguiça dos mendigos profissionais. De outra parte, diz-se que a caridade contribui para *aviltar aquêle que recebe a esmola,* tornando-o dependente de outrem e aconselhando-lhe atitudes humilhantes incompatíveis com a dignidade pessoal.

2. **Tentativa de redução da caridade à justiça**

a) *A caridade, forma imperfeita da justiça.* Para responder ao que de injusto parece haver nesse requisitório, certos moralistas pretenderam ser preciso negar positivamente a realidade e a originalidade dos deveres de caridade, e só considerar esta como uma forma imperfeita e provisória da justiça. Tal como se tem exercido no curso da história, a caridade, diz-se, constantemente se transmudou em deveres de justiça, segundo o progresso das idéias morais; outrora, libertar um escravo era um ato de caridade; hoje, a escravidão está excluída pela justiça. Assim também, recentemente ainda, os abonos especiais para encargos de família eram deixados às iniciativas caridosas dos patrões; hoje passaram a ser deveres de estrita justiça, inscritos nas leis. A caridade não é, hoje, de fato, senão uma *justiça parcialmente ignorada,* que aos poucos tende a realizar-se de maneira cada vez mais completa, à medida que a sociedade compreende melhor seus deveres e se esforça em substituir por sua providência, mais justa e mais

clarividente, mais bem regulada e menos humilhante, os processos empíricos, cegos e caprichosos da caridade privada.[2]

b) *Discussão.* Entretanto, estas idéias são mui discutíveis. Primeiramente, cometem elas o êrro de só a esmola material reconhecerem como forma da caridade, quando há também *os dons do coração,* não raro mais estimáveis: êstes dons do coração, que futura justiça os ordenará e os regulará? Doutra parte, se é verdade que deveres de caridade se hão transformado em deveres de justiça, isto implica uma retificação de certos erros de apreciação moral, porém de modo algum a eliminação da caridade. Ao contrário, *a caridade é que contribuiu para realizar mais justiça,* por exemplo pela amenização e pela supressão da escravidão e, depois, pela eliminação da servidão e pela melhoria das condições do trabalho. É, portanto, a caridade bem distinta da justiça. Enfim, deve-se admitir que muitas vêzes há para o Estado interêsse e dever em substituir por sua intervenção regular certas iniciativas incontroladas e aventurosas da caridade privada, afim de realizar uma justiça social que a caridade não consegue assegurar. Mas, *sem dúvida, seria uma grande ilusão imaginar que a caridade pública* (*feita justiça social*) *não tenha nenhum dos defeitos que se censuram à livre caridade.* Seu automatismo carece de discernimento, e muitas vêzes favorece os espertos em detrimento dos verdadeiros necessitados; seu caráter administrativo priva-a dêsse calor e dessa amizade que são o encanto e a nobreza da verdadeira caridade. Por isto pode-se crer que, de preferência a monopolizar a caridade a pretexto de justiça social, deveria o Estado, sem descurar seus deveres próprios, conceder ajuda e proteção às obras de assistência e de crédito, às casas de retiro e aos hospitais, onde o exercício da caridade conservaria as delicadas e humanas formas que constituem seu valor.

§ 2. FUNÇÕES RECÍPROCAS DA JUSTIÇA E DA CARIDADE

259 O que acabamos de dizer no tocante à distinção entre a justiça e a caridade mostra, com evidência, que justiça e caridade têm relações estreitas e que, longe de se excluírem, elas mùtuamente se sustentam uma à outra.

1. **A caridade implica o respeito da justiça. Quem ama seu próximo começa, primeiro, por respeitar-lhe os direitos.** Um patrão que se dispensasse de pagar a seus operários o jus-

[2] Cf. P. GAULTIER, *L'idéal moderne,* Paris, 1908.

to salário, esperando para fazer esmola aos mais necessitados, faltaria, a um tempo, à justiça e à caridade.

2. **A justiça é temperada pela caridade.** Há que distinguir cuidadosamente a *legalidade* e a *eqüidade* (*110*). A lei civil permite, por exemplo, a um rico proprietário expulsar um pobre do tugúrio que êle não pode pagar. Mas isto é contrário à eqüidade, isto é, ao direito natural. O espírito de caridade é que deverá, portanto, aqui intervir para impedir que, em nome da legalidade, se pratique uma injustiça real. *Substituindo pela consideração das pessoas vivas*, "em carne e osso", *a consideração dos direitos abstratos e impessoais, a caridade modera constantemente as reivindicações da justiça* e, por isto mesmo, trabalha pela paz e concórdia sociais.

3. **A justiça é a auxiliar da caridade.** A justiça, com efeito, contribui para tornar racional e eficaz a prática da caridade. Como o amor de que procede, a caridade deixa-se fàcilmente cegar; e às vêzes resvala na fraqueza: a esmola, distribuída ao acaso, corre o risco de incentivar a preguiça; os pais hesitam em castigar as faltas dos filhos; um coração demasiado sensível distribui os perdões sem garantia suficiente, etc. Mister se torna, pois, que a justiça acompanhe constantemente o exercício da caridade, porque, *se a justiça deve ser caridosa, necessário é também que a caridade seja justa.*

4. **A caridade é a auxiliar da justiça.** Como acima o mostrávamos, longe de prejudicar a justiça, como se diz com freqüência, *a caridade não cessa de trabalhar, por fazer admitir e praticar os deveres de justiça desconhecidos ou violados pelos indivíduos e pela sociedade.* Ela vai sempre na frente para abrir os caminhos de uma justiça mais perfeita. Sem ela, a justiça seria insuficiente e precária, e seu caráter essencialmente litigioso alimentaria entre os homens um estado de perturbação e de azedume que só pode ser dissipado pelo ofício permanente dessa amizade que não é senão outro nome da caridade.

Por aí se vê ser *impossível imaginar que a caridade possa desaparecer em proveito da justiça.* Mesmo supondo, por uma hipótese absolutamente utópica, que as exigências da justiça pudessem ser completamente satisfeitas, a caridade ainda teria um papel imenso a desempenhar aliviando as misérias morais e fazendo reinar nas relações humanas, incessantemente conturbadas pelas desigualdades naturais ou sociais, êsse espírito de doçura e de amizade fraterna, sem o qual não há verdadeira sociedade humana.

CAPÍTULO II

DEVERES PARA COM A PESSOA DO PRÓXIMO

SUMÁRIO [1]

Art. I. DEVERES PARA COM A PESSOA FÍSICA DO PRÓXIMO. *O homicídio e a violência.* "Não matarás". Caso de legítima defesa. Abôrto. Duelo. Mutilação.

Art. II. DEVERES PARA COM A PESSOA MORAL DO PRÓXIMO. *Respeito da verdade.* Dever da veracidade. Fundamento do dever. Definição da mentira. Malícia da mentira. Problema moderno da mentira. Forma do problema. Princípios de solução. Conclusão. Virtude de sinceridade. *Respeito da liberdade alheia.* Limitações voluntárias da liberdade. Natureza do contrato. Espécies de contratos. Legitimidade dos contratos. Respeito da liberdade física. Escravidão. Servidão. Respeito da liberdade de consciência. Tolerância e intolerância. *Respeito da honra alheia.* Juízo temerário. Maledicência e calúnia.

265 Os deveres para com a pessoa do próximo podem subdividir-se em deveres para com a *pessoa física* e em deveres para com a *pessoa moral* do outro.

ART. I. DEVERES PARA COM A PESSOA FÍSICA DO PRÓXIMO

O respeito que se deve ter pela vida do próximo exclui o homicídio e a violência, o duelo e a mutilação.

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 63-79, 101-122. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de Saint Thomas*, Paris, 1916, págs. 284-335. M. MUCKERMANN, *Um das Leben der Ungeboren*, 4.ª ed., Bonn, 1925. E. JORDAN, *Eugénisme et Morale*, em *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 1931. M. DE SOBRADILLO, *La procréation et la stérilisation au point de vue du droit naturel*, Paris, 1932. B. LAVAUD, *Le monde moderne et le mariage chrétien*, c. V, págs. 121 e segs. J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, t. IV, 1.ª parte, págs. 13-17, Namur-Louvain, 1937.

1. Homicídio e violência

a) *"Não matarás"*. O homicídio ou *morte voluntária de um inocente* (SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 88, 6, ad 3) evidentemente vai de encontro ao dever fundamental, que a todo homem incumbe, de respeitar o primeiro dos bens do próximo, que é a vida. "Não matarás". Esta proibição do homicídio não está, aliás, limitada à morte pròpriamente dita, mas estende-se também a tudo o que atenta gravemente contra a vida e a saúde de outrem, isto é, em geral a *tôda violência injusta* que oprime o próximo em sua pessoa ou em sua liberdade físicas.

b) *Caso de legítima defesa.* A proibição do homicídio e da violência não se refere, pois, nem ao caso da *pena de morte* ou dos *castigos corporais* regularmente infligidos pelo poder judiciário em nome do bem superior da sociedade, em punição de um crime, nem ao caso de *legítima defesa.* Aquêle que é injustamente atacado tem sempre o direito e, as mais das vêzes, o dever de se defender por todos os meios a seu alcance. Todavia, *só pode a legítima defesa exercer-se no limite, não raro difícil de precisar, do prejuízo a evitar*: ninguém está autorizado a matar quando bastam golpes e ferimentos, nem a infligir golpes e ferimentos para responder a uma simples ameaça de violência.[2]

266 c) *Abôrto.* Sôbre o *infanticídio,* dúvida alguma é possível: é um crime, *occisio innocentis.* Sôbre o *abôrto* algumas precisões são úteis. Admite-se hoje que o feto é capaz de receber uma alma humana entre os quarenta e os oitenta dias que se seguem à concepção,[3] e que êle é viável após o sétimo mês de gestação. Todos concordam em considerar como legítima a *expulsão artificial do feto após o sétimo mês,* quando ela se faz em condições tais que se possa esperar fazer a criança viver, e é *motivada em razões graves.* Êste parto prematuro de modo algum pode ser comparado a um abôrto. Contràriamente, o atentado direto ao desenvolvimento e à vida do embrião, ainda que fôsse nas primeiras semanas que seguem a concepção, é assimilável a um homicídio. Em particular, as *operações embriotômicas ou craniotômicas,* pelas quais se mutila ou se despedaça a criança já formada, no ventre de sua mãe, para mais fàcilmente extraí-la, como também tôda *expulsão artificialmente provo-*

---

[2] Ao direito de legítima defesa pode alguém, às vêzes, renunciar por pura dedicação ao bem superior do próximo. Neste caso, a renúncia à legítima defesa nada tem que ver, bem entendido, com a covardia, mas também não pode passar como sendo uma aquiescência à injustiça. Trata-se, pròpriamente, de *uma caridade heróica* para com um injusto agressor.

[3] Outra opinião acha, mesmo, que a alma humana é criada no momento da concepção.

cada antes de a criança ser viável, são *homicídios diretos,* como o infanticídio. Os pais, que deram a vida, não têm o direito de retomá-la, nem de permitir que a retomem outros.

O caso mais complicado é, aqui, o do *conflito* que pode produzir-se, no momento do nascimento, *entre o direito do filho à vida e o direito igual da mãe à vida.* A vida da mulher grávida pode, com efeito, ser alterada e, às vêzes, gravemente ameaçada pela gravidez (gravidez extra-uterina; vômitos incoercíveis; caso em que a gravidez agrave uma tuberculose pulmonar ou uma lesão cardíaca anterior, etc.). Muitos médicos opinam, em tais casos, que têm direito de interromper a gestação, isto é, de dar a morte a um feto ainda não viável, para salvar a vida da mãe. Porém esta opinião não pode ser admitida, pois equivale a legitimar a matança de um inocente. *Ninguém tem o direito de atentar diretamente contra a vida do filho para salvar a vida da mãe.*[4]

Observa-se, é verdade, que muitas vêzes o ato de matar o filho é apenas um mal menor, visto que a não-intervenção cirúrgica acarretará a morte, a um tempo, do filho e da mãe. De qualquer modo, o filho morrerá; só a mãe pode ser salva, se lhe matarem o filho no seio ou se se provocar a expulsão do feto. Entretanto, cumpre dizer sempre que *o homicídio direto de um inocente é um ato intrìnsecamente mau,* e que ninguém tem o direito de a êle recorrer em vista de um bem presumido, ou mesmo certo. Às vêzes tem-se querido equiparar o filho, no caso em questão, a um injusto agressor, contra o qual a mãe teria o direito de legítima defesa. Porém tal não se pode admitir, pois como chamar de injusto agressor uma criança inocente? Têm-se proposto outras justificações, por exemplo as que se tiram do *jus gladii* ou direito de punir os culpados. Nesse caso há que perguntar se o "culpado" é o filho ou a mãe, e que aplicação pode aqui fazer-se da noção de "culpabilidade". Recorre-se também, como justificação, ao caso de "perigo extremo"; mas perigo nenhum é capaz de legitimar o assassinato de um inocente. É absoluta a regra moral: "Não se deve fazer o mal para proporcionar o bem". *O fim não justifica os meios.*

Inteiramente diferente é o caso em que se trata de uma *operação urgente sôbre um órgão enfêrmo* (a ablação de um útero canceroso), e se prevê a morte do feto. Esta última só resulta da operação como

---

[4] O decreto-lei (francês) de 29 de julho de 1939 (*Código da família*) declara (art. 87): "Quando a salvaguarda da vida da mãe gravemente ameaçada exige ou uma intervenção cirúrgica ou o emprêgo de uma terapêutica suscetível de acarretar a interrupção da gravidez, o médico assistente ou o cirurgião deverão, obrigatòriamente, ouvir a opinião de dois médicos consultores, um tirado da lista dos peritos junto ao tribunal civil, os quais, após exame e discussão, atestarão, por escrito, que a vida da mãe só pode ser conservada por meio de tal intervenção terapêutica...". Bem entendido, não se trata de favorecer o abôrto. Pode-se, porém, crer que o Código faça aqui uma concessão extremamente grave e perigosa a certas doutrinas médicas moralmente injustificáveis.

conseqüência prevista, mas não querida em si mesma. Não há, pois, aí homicídio voluntário. Do mesmo modo, e pela mesma razão, pode-se tolerar a ablação de uma trompa em caso de gravidez extra-uterina, quando esta operação parece absolutamente necessária para salvar a vida da mãe.

267 2. **Duelo.** Chama-se duelo a *um combate singular destinado a regular uma questão privada, e que põe em jôgo a vida dos adversários.* Esta prática é sumamente injusta e desarrazoada. É *injusta* porque ninguém tem o direito de atentar contra a própria vida ou contra a vida do próximo, e porque o duelo reveste *a dupla malícia do homicídio e do suicídio.* É *desarrazoada* por ser absurdo apelar para o *acaso*, ou, o que vem a dar no mesmo, para a fôrça bruta, afim de resolver uma questão de direito.

3. **Mutilação.** Chama-se mutilação à *amputação voluntária de um membro ou de alguma outra parte do corpo.* Como anteriormente já assinalamos, é legítima e permitida a mutilação quando se trata de uma operação cirúrgica destinada a proporcionar um bem físico. É *criminosa* quando resulta de uma violência injusta, isto é, quando ocorre fora do caso de legítima defesa. Quanto às mutilações operadas por eugenia, estas não só constituem uma violência injusta contra a integridade de uma pessoa humana, como também mui longe estão de alcançar o fito que se propõem: ao contrário, física, moral e socialmente têm desastrosas conseqüências. O consentimento do sujeito também não pode legitimar essas práticas, porquanto, como mais acima se viu (*231*), o homem não é mais senhor absoluto do seu corpo do que o é de sua vida.

ART. II. DEVERES PARA COM A PESSOA MORAL DO PRÓXIMO

268 Pela expressão "pessoa moral" entendemos aqui, por oposição a "pessoa física", *todos os bens espirituais que constituem a dignidade própria da pessoa humana,* e fundamentam o seu direito à *verdade,* à *liberdade* e à *honra.* Tôda violação dêstes direitos fundamentais atenta mais ou menos gravemente, conforme o caso, contra os bens mais preciosos e mais essenciais do homem.

§ 1. RESPEITO DA VERDADE

A. Dever da veracidade

1. **Fundamento do dever de veracidade.** Os homens são constantemente obrigados a comunicar-se entre si para as di-

versas necessidades da vida. O ofício essencial da palavra, falada ou escrita, é ser o instrumento dessas relações necessárias e recíprocas. Ora, *a primeira condição para que a palavra atinja o seu escopo é que exprima a verdade.* Porque o que se espera de outrem, quando com êle se entra em relação, é sempre a verdade, tal como supomos que êle a conhece. Nenhuma vida interpessoal seria possível sem esta confiança na veracidade alheia. É por isto que a mentira acumula *a tríplice malícia de violar o respeito que se deve ao próximo*, iludindo-lhe a confiança, de *perturbar a ordem social,* indo contra uma das condições primordiais da paz pública e da concórdia mútua dos homens, e de *degradar moralmente o mentiroso,* que desvia do seu fim natural um instrumento destinado à expressão da verdade.

2. **Definição da mentira.** Pode a mentira ser definida, em geral, como o *ato de falar contra o próprio pensamento* (*locutio contra mentem*), quer se trate de sinais, quer de palavras pròpriamente ditas. O fato de enganar *involuntàriamente* o próximo (por ignorância ou êrro, e sem falar contra o próprio pensamento) não é, portanto, mentira. Para que haja *formalmente* mentira, é necessário e suficiente que a palavra dita esteja voluntàriamente em contradição com aquilo que se sabe ou que se pensa.

Como tal, pode a mentira, segundo uma divisão corrente, ser ou *alegre* (por gracejo ou de brinquedo), ou *oficiosa,* isto é, dita por interêsse (de quem a diz ou de um terceiro), ou *perniciosa,* isto é, visando expressamente a prejudicar o próximo (calúnia). (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 110, art. 2).

269 3. **Malícia da mentira.** A mentira é *intrìnsecamente má e, por conseguinte, absolutamente ilícita.* Sôbre êste ponto, a tradição moral, desde ARISTÓTELES (*Etic. a Nic.*, VII, capítulo IX) até às imediações do século XVII, é mais ou menos unânime. Acham, com efeito, os moralistas, em geral, que há na mentira uma *malícia essencial, consistente em violar a finalidade natural da palavra, finalidade que constitui uma ordem de direito necessário.* Todavia, é evidente que, embora seja uma desordem essencial, a mentira não é, *em si,* uma falta grave, porque não arruína tôdas as finalidades da palavra (que é, a um tempo, instrumento do *meu* bem, instrumento do bem de *outrem* e instrumento do bem *comum*). A mentira só se torna falta grave em razão da *gravidade das conseqüências* que pode ter para o próximo, ou, sejam quais forem essas conseqüências, em razão da *intenção gravemente perniciosa* que a tenha ditado.

B. O moderno problema da mentira

270 Desde o século XVII, repetidas vêzes os moralistas sustentaram haver casos em que a mentira pode ser, não sòmente legítima, mas até obrigatória.

1. Forma do problema. O problema de saber se **nunca é** permitido mentir nasceu, històricamente, de um texto de SANTO AGOSTINHO, que, no *Contra Mendacium,* define a mentira como *o ato de dizer uma coisa falsa com a intenção de enganar.*[5] Para compreender o sentido desta definição, há que se reportar ao contexto agostiniano. SANTO AGOSTINHO encara, com efeito, um caso particular. Viajando por um país infestado de salteadores, diz êle, um homem encontra-se, numa encruzilhada, com outros viajores, que lhe perguntam qual é a estrada segura. Êsse homem, que conhece bem o país, sabe com certeza qual é o caminho seguro, mas também sabe que, por efeito da desconfiança que êle inspira, os que o interrogam farão exatamente o contrário daquilo que êle lhes aconselha. Deve êle, nestas condições, dizer a verdade e lançar seus interlocutores por uma estrada perigosa, ou, antes, dar-lhes uma informação falsa que de fato os colocará no bom caminho? SANTO AGOSTINHO deixa a questão sem resposta, observando, todavia, que cumpre fazer uma distinção entre o "falso enunciado" e a mentira, que no caso imaginado implicaria uma intenção de enganar que não existe. (*De Mendacio,* c. IV, n. 4, ed. Combès, págs. 241-246).

Posteriormente, sobretudo a partir do século XVII, com GROTIUS, e depois com PUFFENDORF, descurou-se a hipótese encarada por SANTO AGOSTINHO, e acreditou-se necessário precisar a noção da mentira como *implicando a intenção de enganar.* Ademais, outros moralistas, distinguindo entre a matéria e a forma da mentira, afirmaram que o que dá à mentira o seu caráter formal e a torna ilícita é ùnicamente o fato de querer enganar *aquêle a quem se deve a verdade.* Enganar quem não tem direito à verdade (por exemplo, quem faz uma pergunta gravemente indiscreta, ou quem interroga para fazer o mal) é uma mentira legítima (ou puramente material), por falta de direito no perguntador. *O dever da veracidade acha-se, assim, reduzido a uma obrigação de justiça,* isto é, a mentira já não é condenada senão quando viola um dever de justiça.

271 **2. Princípios de solução.** A solução do problema da mentira poderá resultar de duas ordens de considerações: umas relativas às

---

[5] Cf. SANTO AGOSTINHO, *Contra Mendacium,* c. XII: *"Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi".* Repete o Santo esta definição no *Enchiridium,* c. XXII. A definição é discutida no *De Mendacio,* onde êle encara diversas hipóteses. Cf. c. IV, n. 4: *"Si mendacium est enunciatio cum voluntate falsum enunciandi..." "Si mendacium est quaelibet enunciatio cum voluntate fallendi..." "Si mendacium est enunciatio falsum enuntiare volentis ut fallat...".*

definições propostas (questão de direito), e as outras relativas aos diferentes casos encarados pelos moralistas (questão de fato).

a) **Crítica das definições.** As adições feitas à definição da mentira como ato de falar contra o próprio pensamento (*locutio contra mentem*) parecem das mais discutíveis. De uma parte, com efeito, *não se vê que "a intenção de enganar" acrescente o quer que seja de essencial ao fato de "falar contra o próprio pensamento"*: ela é, em realidade, mera conseqüência da *locutio contra mentem* (Cf. SANTO TOMÁS, IIa, IIae, q. 101, art. 1, ad 3), enquanto aquêle que fala contra seu pensamento pretende introduzir alguma falsidade na mente do seu interlocutor.

Por outra parte, pode-se pensar ser *perigoso afirmar* que "mentir é enganar *injustamente*", a saber: que *só há mentira formal quando se engana alguém "que tem direito à verdade"*. Sem dúvida, quer-se, com isso, prever os casos em que há direito e dever de salvaguardar um segrêdo (segrêdo profissional, segrêdo simplesmente natural e humano). Mas a questão está em saber, por um lado, se a solução do caso do segrêdo não pode ser fornecida por outras vias: e, por outro lado, se a adição proposta não leva a confundir o dever negativo de não mentir com o dever positivo da sinceridade e se não redunda pràticamente, em reduzir a mentira proibida à mentira perniciosa. Ora, estas conseqüências, que parecem inevitáveis, alteram gravemente a natureza da mentira, a primeira transportando a mentira ilícita para o terreno da justiça, quando o dever de não mentir transcende largamente êste domínio; e a segunda abrindo a porta a todos os abusos inspirados pelo interêsse, pelo egoísmo e pela opinião preconcebida.

b) **Discussão dos casos alegados.** As definições que estamos discutindo têm por fim resolver vários casos embaraçosos. De fato, a única questão delicada é a suscitada pela *inviolabilidade dos segredos*. Os outros casos são fáceis de resolver. Comumente se admite, com efeito, que não há mentira nem no fato de recorrer a certas *fórmulas de polidez* cujo verdadeiro sentido cada um deve conhecer ("O Sr. *X* não está"); nem em certas afirmações inexatas ou falsas concernentes a *casos em que o interlocutor deve saber que não é de uso dizer verdade* (tal o caso do médico que diz palavras de esperança a um doente que êle sabe perdido; ou o de quem, inquirido por um malfeitor, não pode fazer-se cúmplice dêste); [6], nem, com maioria de razões, em certos *gracejos* que claramente se tornam como tais.

[6] De revólver em punho, um bandido persegue um homem. Tendo-o perdido de vista, pergunta a um transeunte que direção tomou aquêle a quem persegue: é claro que êsse bandido não pode esperar uma resposta verdadeira. Quanto ao caso imaginado por SANTO AGOSTINHO, parece não haver nêle expressamente *locutio contra mentem*, senão simples artifício para dar aos interlocutores a própria informação que êles esperavam.

(todavia seria ilícito usar de tais gracejos para com alguém — criança ou pessoa simples — que fôsse sem defesa contra êles).

Resta o *caso do segrêdo* a salvaguardar. Trata-se de saber se aqui não se pode ser bem sucedido sem mentir. Para êste fim têm sido propostas diversas soluções e, em particular, ora a recusa pura e simples de responder, ora a resposta ambígua ou equívoca, ora a restrição mental. Mas os dois primeiros processos nem sempre são aplicáveis, e a própria restrição mental é mui discutível. Melhor é, pois, oferecer uma solução tão geral quanto possível do caso do segrêdo. Para isto, cumpre encarar duas circunstâncias diferentes. Numa, o interlocutor está perfeitamente consciente do caráter gravemente indiscreto da sua pergunta. Então é evidente que se trata de uma *injusta agressão,* e que o que pergunta (o agressor) razoàvelmente não pode esperar receber outra coisa a não ser uma resposta evasiva, inexata ou falsa. Põe-nos êle, de alguma sorte, no caso de *legítima defesa*: a resposta não é resposta; é nada mais que uma *forma de negar-se a responder.* O outro caso pode receber a mesma solução. É quando a pergunta provém de um interlocutor que ignora absolutamente ser ela gravemente indiscreta, não a fazendo êle se, antes, lhe conhecesse o caráter. Neste caso pode-se pensar ou que a pergunta é nula, enquanto seria desautorizada pelo interlocutor advertido, ou que a pergunta é involuntàriamente injusta e, por êsse motivo, cria um direito e um dever de *legítima defesa* ou de proteção: dos dois pontos-de-vista e como no primeiro caso, *a resposta falsa, inexata ou evasiva nada significa; é mera forma da decisão de nada dizer,* e, por conseguinte, não constitui mentira formal.

3. **Conclusão.** Nada impede, pois, de sustentar estritamente que a mentira é intrìnsecamente má, e que *não há caso nenhum em que seja lícito mentir.* Os diferentes casos que às vêzes os moralistas invocam para legitimar a mentira são, com efeito, suscetíveis de soluções que não atentam contra o dever de dizer a verdade. Sem dúvida, essas soluções poderão parecer um tanto complexas: mas os que só querem admitir soluções simples são, certamente, mais dotados para as matemáticas do que para a moral, sem contar que o fato de autorizar a mentira para resolver casos difíceis constitui, certamente, uma solução simples, porém moralmente perigosa.[7]

Quanto às *restrições mentais,* consistentes em completar mentalmente uma resposta falsa com palavras que lhe corrijam a falsidade

---

[7] Um argumento corrente consiste em dizer que, já que em certos casos pode ser permitido bater e mesmo matar, com maioria de razão pode ser permitido mentir. Mas êste argumento não tem valor, pois descura a *diferença capital existente entre o homicídio e a mentira*: o homicídio só é tal quando há violação do direito de um homem a conservar a própria vida, direito que não é absoluto; ao passo que, na mentira, não sòmente se viola o direito de outrem a conhecer a verdade ou, pelo menos, a não ser enganado, mas ainda se comete uma *desordem moral,* a pôr as palavras e atos de uma pessoa em desacôrdo com seu pensamento.

(Pedro, acusado de ter roubado dinheiro de um camarada, responde: "Afirmo que não roubei absolutamente nada", acrescentando mentalmente: "hoje", porque, de fato, o roubo foi cometido ontem) — essas restrições não parecem justificáveis, a despeito das explicações que às vêzes têm sido dadas para legitimá-las. Elas abririam a porta aos mais graves abusos e, pràticamente, suprimiriam o dever da veracidade.

C. A virtude de sinceridade

272 1. **Noção.** A sinceridade diz algo mais do que a simples veracidade. Esta exclui a mentira, mas não passa disto. A sinceridade traz à virtude da veracidade um complemento e uma perfeição positiva, que consistem na dupla lealdade para consigo mesmo, afim de reconhecer os próprios defeitos e as próprias faltas; e para com os outros, afim de fazer a confissão dêles quando preciso e na medida necessária, e, em geral, para *se ser por fora, pelas palavras e pelos atos, tal como se é interiormente.* A sinceridade é, pois, uma espécie de *simplicidade* e de candura diretamente oposta à duplicidade, à dissimulação e à hipocrisia, que aconselham fingir sentimentos, pensamentos ou intenções que se não têm.[8]

2. **Lei do justo meio-têrmo.** Se a proibição de mentir, como todos os preceitos negativos (*98*), é absoluta, o dever da sinceridade tem limites ou, mais exatamente, está submetido à lei específica das virtudes morais, que é a do *justo meio-têrmo* (*197*). A sinceridade está, com efeito, ameaçada de alterações graves pelos excessos em que pode incorrer num sentido ou noutro. Pode transformar-se quer em *indiscrição,* quando, a pretexto de "franqueza", leva a ofender a justiça, a caridade ou a candura de outrem ("nem tôda verdade se diz"), quer em *rusticidade* e em *brutalidade,* por falta de precauções e de "formas". Inversamente, pode ela, por um *excesso de precauções* e de "formas", ou por um *requinte de exatidão,* assumir as *aparências da duplicidade,* ou degenerar em *ingenuidade* e em *tolice.* Aqui, como em outras questões, o justo meio-têrmo nada mais é do que a própria perfeição da virtude, que só por esta perfeição é ela mesma. Como tal, tem ela diante de si uma carreira de progresso ilimitada.

Por aí se vê quanta razão há para desconfiar das *apologias da sinceridade,* que, desde ROUSSEAU até GIDE, passando por SAND e IBSEN, propõem um nôvo dever moral, que os resumiria todos, e que é o "dever de dizer tudo". A bem dizer,

---

[8] Cf. R. JOLIVET, *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité,* Lyon-Paris, Vitte, 1951.

essas apologias refutam-se por si mesmas, pois visam a justificar uma "sinceridade" que as mais das vêzes confina com o *charlatanismo*, com o *exibicionismo* e com o *egotismo* menos defensáveis. Nenhum dever de sinceridade pode obrigar um autor a ostentar suas torpezas aos olhos do público, muitas vêzes em condições tais que os pesares ou as desculpas do interessado só fazem aditar ao escândalo a hipocrisia de uma confissão sem arrependimento.

§ 2. Respeito da liberdade alheia

273 A única liberdade a que é possível prejudicar nos outros é a liberdade *exterior*, pois o livre-arbítrio, que é uma propriedade da vontade e é puramente interior, não pode receber de fora nenhum atentado. Doutra parte, por "liberdade exterior" deve-se aqui entender tôdas as formas de independência no exercício das atividades externas, corporais (*liberdade física*) ou espirituais (*liberdade de consciência*). Esta liberdade é *um direito fundamental da pessoa humana*, que, sendo racional e dotada de livre-arbítrio, e portanto, responsável por seus atos, *deve poder agir com tôda independência, na medida em que estão salvos todos os direitos, corporais e espirituais, do próximo*. De fato, há poucos bens a que os homens queiram tanto como a sua liberdade; muitos preferem-na à vida.

Todavia, a liberdade de agir e de manifestar o próprio pensamento está sujeita a muitas *limitações*, provenientes quer da nossa determinação pessoal (contratos, votos), quer do dever que nos incumbe de respeitar a liberdade alheia, quando está em oposição com a nossa; quer, enfim, da obrigação em que estamos de, em vista do bem comum, submetermo-nos às leis da sociedade. Tais são os diferentes pontos que temos de examinar.

A. Limitações voluntárias da liberdade

274 Pode o homem limitar sua liberdade pessoal pelo *contrato* e pelo *voto*.

1. **Natureza do contrato.** O contrato é como uma lei particular que os contratantes se impõem, e pela qual adquirem ou alienam certos direitos de que podem livremente dispor. Pode-se, pois, defini-lo como *o consentimento expresso por duas ou várias pessoas, uma das quais, ao menos, se obriga a dar ou a fazer alguma coisa*. Não há, pois, contrato sem consentimento mútuo, mas não é necessário que a obrigação seja contraída dos dois lados: assim é que as doações são ver-

dadeiros contratos. Por si, o contrato adita algo ao direito natural e às leis comuns: determina-os, aplica-os, permite-lhes alcançar melhor o seu fim, reveste mil formas, entra em mil detalhes, por meio dos quais se adapta às exigências dos contratantes. Daí a imensa variedade dos contratos, em todos os tempos e em todos os povos.

2. **Espécies de contratos.** Distinguem-se os contratos *denominados* ou *indenominados*, conforme tenham ou não recebido um nome especial no direito. Os contratos de venda, de aluguel, o mandato, o depósito, o empréstimo para uso, a sociedade, etc. são contratos denominados. Os *contratos indenominados* reduzem-se a quatro gêneros, expressos por estas quatro fórmulas: "Dou para que dês" (*do ut des*), "dou para que faças" (*do ut facias*), "faço para que dês" (*facio ut des*), "faço para que faças" (*facio ut facias*).

Distinguem-se ainda os contratos *bilaterais* (também chamados sinalagmáticos), ou *unilaterais*, isto é, iguais ou desiguais, conforme gerem ou não uma obrigação recíproca nas duas partes contratantes. Mais ou menos do mesmo ponto-de-vista, os contratos são ditos *a título oneroso* (venda, aluguel) ou a *título gracioso* (promessa, doação). Os contratos são *aleatórios* quando há para as partes alguma probabilidade ou risco a correr: assim no seguro, na aposta, no jôgo, na renda vitalícia.

275 3. **Legitimidade dos contratos.** Todo contrato limita a liberdade do contratante, visto criar obrigações das quais não é possível dispensar-se a seu talante. Não há nada de imoral nesta maneira de agir, pois *cada um é senhor de sua própria liberdade e pode usar dela como entender, ainda que fôsse para comprometê-la*. O limite é marcado pelo *abuso*, isto é, os contratos são sem valor, do ponto-de-vista do direito natural, quando supõem a abdicação de direitos inalienáveis da pessoa humana, coisa em que ninguém pode consentir; ou quando são subscritos por efeito da violência (sevícias ou ameaças), ou alterados pela astúcia e pela velhacaria, que são atentados à liberdade do próximo.

O voto pode ser assemelhado ao contrato. Em geral, é êle *a promessa, livremente feita a Deus, de praticar um ato ou uma série de atos de virtudes,* promessa que obriga em nome da virtude de religião. Chama-se *votos de religião* aos três votos (temporários ou perpétuos) de *pobreza,* pelo qual se renuncia à propriedade de que não se tem o usufruto, ou apenas ao livre uso dos bens exteriores, de *obediência,* que obriga a acatar as ordens dos superiores legítimos (salvo o caso de ordens contrárias à consciência), e de *castidade,* que impõe a virgindade.

Malgrado muitas críticas advindas dos partidários do individualismo liberal, *os votos de religião são perfeitamente compatíveis com a dignidade da pessoa humana.* São livremente contraídos, e nada têm de contrário nem à natureza (*228*), nem aos direitos do homem, nem ao exercício das faculdades naturais. A experiência demonstra amplamente que êles são a fonte das mais fecundas virtudes para a sociedade.

B. Respeito da liberdade física

276 **A liberdade física do próximo é suprimida, ou limitada, pela escravidão e pela servidão.**

1. Escravidão. A escravidão é *o estado de uma pessoa possuída por outra como coisa ou como animal, e que em tudo depende do seu proprietário.* Êste estado é contrário ao direito natural, porque transforma a pessoa humana em puro *meio*, isto é, em coisa, a serviço de seus semelhantes.

2. Servidão. A servidão é um *estado intermediário entre a escravidão e a liberdade,* pois o servo, de uma parte, está prêso para sempre à gleba (ou terra do senhor), à qual igualmente pertencem os filhos dos servos; mas, de outra parte, *goza dos direitos essenciais da pessoa humana*: fora das corvéias, permanece êle senhor de seu trabalho e de sua pessoa; exerce todos os direitos de espôso e de pai e, em geral, possui legítima e plenamente todos os bens que pode adquirir. Por isso, *a servidão não é absolutamente contrária à lei natural.* Mas constitui um *estado inferior* para o homem, por ser pouco favorável a seu pleno desenvolvimento intelectual e moral, mercê da dependência em que êle se acha para com o senhor.

Se é certo que tôda forma de escravidão, até mesmo a mais suave, de alguma forma é contrária ao direito natural e, por conseguinte, exige que trabalhemos por torná-la inútil e suprimi-la, convém precatarmo-nos dos *exageros* que vão em sentido contrário. Com efeito, cumpre reconhecer, contra certas teorias que fazem da liberdade um absoluto intangível, que *uma certa servidão não é contrária aos direitos essenciais da natureza humana.* Foi ela justamente tolerada no passado, em determinados casos em que o homem estava tão degradado, ou pelo menos era tão pouco capaz de se conduzir a si mesmo, que era preciso deixá-lo em tutela a vida tôda, como uma criança ou um incapaz. *Pode haver justas causas de servidão*: por exemplo, a livre vontade daquele que aliena seus serviços, ou também certos crimes que são punidos com a privação da liberdade e com trabalhos forçados. Observe-se, ademais, que o estado de liberdade, numa sociedade civilizada, se não é sustentado por algum direito de propriedade ou pela capacidade de ganhar um salário suficiente (o que é

pròpriamente a condição proletária), não é lá muito melhor (se não é pior) do que a servidão. Que é, com efeito, uma liberdade que se reduz à liberdade de morrer de fome ou de excesso de trabalho?

Fica, pois, de pé que, *em princípio, a escravidão, mesmo mitigada, é contrária às mais nítidas conclusões do direito natural.* Confere ao senhor direitos excessivos, mesmo nos casos em que êstes são os mais restritos, e o abuso dela é tão enorme quanto fácil, pois ela priva o homem de uma posse de si mesmo que contribui eficazmente para a sua dignidade moral.

C. Respeito da liberdade de consciência

277 A liberdade de consciência não pode, evidentemente, referir-se senão à liberdade de comunicar o próprio pensamento, oralmente ou por escrito (*liberdade de pensar*) ou de agir conformemente às próprias convicções, principalmente religiosas (*liberdade de consciência pròpriamente dita*).

1. **O dever.** Há dever certo, e não raro grave, de respeitar a liberdade de consciência alheia, pois é pela consciência que o homem se afirma como pessoa moral e, por ela conhece e define seus deveres. *Respeitar a liberdade de consciência equivale, pois, a respeitar o que de mais nobre há no homem.*

Todavia, nenhuma consciência humana é um absoluto. A consciência é falível, sujeita a ignorâncias, erros e múltiplas perversões (*179*). A consciência mesmo, isto é, a pessoa humana, é respeitável até em seus erros e ilusões, devendo cada um agir conforme o juízo de sua consciência (*177*). Porém as ilusões e os erros da consciência não podem pretender obter, enquanto tais, o respeito alheio e a proteção da sociedade. *Há, portanto, limites, não na própria liberdade de consciência*, que, por definição, é absoluta, *mas sim na manifestação exterior do pensamento e das convicções pessoais.*

278 2. **Tolerância e intolerância.** Desde o século XVIII, comumente se emprega o têrmo *tolerância* para designar o respeito da liberdade de consciência. Assim entendida, a tolerância é, antes de tudo, o *respeito dos sentimentos e das convicções alheias*, e pode constituir ou um dever das pessoas entre si, ou um dever da sociedade para com seus membros.

a) *Tolerância interpessoal.* Na medida em que nenhuma questão de autoridade legítima entra em jôgo, é evidente que se deve conceder a cada um o direito de ter de exprimir livremente suas opiniões pessoais, sejam de que natureza forem, religiosas, morais, filosóficas, artísticas, políticas, científicas, etc. Isto implica, na *troca das idéias*, quer escrita quer falada, a *cortesia* e a *amenidade*, que são formas da caridade.

Com freqüência êste dever é violado, pela *paixão*, pelo *apêgo obstinado às próprias idéias*, pela *parcialidade* e pela *ausência de espírito crítico*. Ninguém ignora que as discussões políticas com facilidade assumem caráter tempestuoso, e que a maneira mais eficaz de ter razão, nas reuniões eleitorais, consiste em, por todos os meios, impedir que fale o contraditor. É esta uma intolerância com que se não poderia acomodar o respeito das pessoas. Porém a intolerância manifesta-se, com freqüência, de maneira mais sutil e mais gravemente imoral, quando, pela *intriga*, pela *calúnia*, pela *injúria*, pela *ironia*, pelo *ridículo*, um homem, um corrilho, uma igrejinha literária, uma escola artística ou um partido se esforçam por desacreditar aquêles que se recusam à obediência pura e simples. Esta intolerância não passa de uma *forma de violência*, e manifesta antes consciência má do que convicção firme.

Cumpre, entretanto, admitir que *o dever da tolerância cessa quando corre o perigo de se transformar em cumplicidade com o mal*. Certas opiniões, em matéria moral por exemplo, são tão evidentemente falsas e perniciosas, que pode haver obrigação de se opor à difusão delas. Para os particulares, às vêzes, esta obrigação se reduz (mas nem sempre) ao dever de protestar contra certas expressões absurdas ou odiosas, ou de se dessolidarizar de quem as profere. Pelo menos, ninguém deve fàcilmente julgar-se quite com êste dever, e transformar a tolerância em fraqueza e covardia.

279 *b) Tolerância da parte da sociedade*. No *domínio social* (família ou Estado), pode a tolerância ser entendida em dois sentidos. No sentido-próprio da palavra, da parte daquele que representa a autoridade a tolerância, consiste *em tolerar a expressão ou a difusão de doutrinas contrárias à lei moral ou ao bem público, a fim de* evitar os males maiores que resultariam de uma oposição aberta e declarada. Em outro sentido, mais lato e também mais comum hoje em dia, da parte do Estado a tolerância consiste em *deixar se exprimirem livremente as idéias e as crenças, e em se exercerem livremente os cultos religiosos compatíveis com o bem público*. Claro é, com efeito, que tôda opinião e tôda atividade que comprometem o bem comum da sociedade não podem ser tolerados pelo Estado. Como tôda autoridade, deve êste, pois, ser intolerante, a saber, intolerante para com o mal. Mas, ao mesmo tempo, por si mesmo se compreende não dever êle exercer seu direito de contrôle e restringir o exercício da liberdade de pensar senão conformemente às regras e às medidas da *virtude de prudência*, e, por êste motivo, ser êle, muitas vêzes, obrigado a deixar exprimir-se muitas opiniões que uma estrita moral reprovaria.

c) *Liberdade de imprensa.* Não raras vêzes a liberdade de imprensa tem sido reivindicada em nome de princípios indefensáveis, como se, em nome da liberdade de consciência, aquêle que escreve tivesse o direito absoluto de exprimir qualquer opinião, contanto que responda pelas conseqüências de seus escritos.[9] Há nisso um abuso certo. *Aquêle que escreve pratica um ato público, que, por esta razão, está sob o contrôle do Estado, encarregado de assegurar a paz pública e o bem comum.* O Estado não só pode exercer êsse contrôle, como também não pode dispensar-se de fazê-lo, pois é absurdo imaginar que a verdade ou o bem triunfarão necessàriamente por sua própria virtude, ou achar que a "sinceridade" do escritor coloca-o ao abrigo de tôda reclamação. Assim compreendida, a liberdade de imprensa é apenas a liberdade de fazer mal pela difamação, pela excitação ao crime, pelo apêlo à desordem e pela exploração do vício. O Estado que tais abusos tolera abdica seu dever e trabalha para sua própria ruína.

§ 3. Respeito da honra alheia

280 **A honra ou a boa reputação é, sob os pontos-de-vista interpessoal e social, o primeiro dos bens espirituais do homem. Graças a êsse bem, com efeito, existe a confiança recíproca entre os homens e, pela grande estima que todos lhe têm, ajuda poderosamente a pessoa a se abster das faltas e delíquios públicos que a prejudicam. Há duas maneiras, uma interior (*juízo temerário*) e outra exterior (*maledicência e calúnia*), de violar o respeito devido à honra do próximo.**

1. Juízo temerário. Consiste o juízo temerário em *pensar mal do próximo sem razão suficiente*. Deve ser distinguido da simples *suspeita* não plenamente deliberada. O juízo temerário é, evidentemente, uma falta, ainda que seja puramente interior, pois devemos ter para com os outros, enquanto não o desmerecerem, tôda a consideração que reclamamos para nós mesmos, bem como o benefício das melhores intenções.

2. Maledicência e calúnia. A maledicência consiste em *revelar, sem sérias razões, as faltas ou os defeitos não públicos do próximo*. Por definição, o que é de notoriedade pública não pode ser objeto de "revelação". Todavia, a notoriedade pública pode, às vêzes, resultar da maledicência, e não dá nunca

---

[9] Tal é o ponto-de-vista da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1791: "Art. 11. A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem; todo cidadão pode, pois, falar, escrever, imprimir livremente, com a condição de responder pelo abuso dessa liberdade nos casos determinados pela lei".

direito de ultrajar o próximo e de divulgar indefinidamente as faltas que êle possa ter cometido.

A *calúnia* (ou mentira perniciosa) é o *ato de atribuir a outro faltas que não cometeu, ou más intenções que não teve.*

Evidente é que, *em ambos os casos, há injustiça para com o próximo,* e que esta injustiça pode ser grave tanto na forma da maledicência, quando a matéria desta é grave e suscetível de arruinar a honra do próximo, como na calúnia. Todavia, por si a calúnia é pior que a maledicência, visto constituir uma mentira dita com a intenção de fazer mal ao próximo.

CAPÍTULO III

DEVERES PARA COM A PROPRIEDADE ALHEIA

SUMARIO [1]

Art. I. NATUREZA DO DIREITO DE PROPRIEDADE. *Noção.* Definição. Três formas de propriedade. Objeto do direito de propriedade. Limites da propriedade. *Formas históricas da propriedade.* Regime pastoral e nômade. Regime patriarcal ou familiar. Regime feudal e senhorial. Regime individualista.

Art. II. FUNDAMENTO DO DIREITO DE PROPRIEDADE. *Teorias socialistas.* Crítica do capitalismo. Formas principais do socialismo. *Legitimidade da propriedade privada.* Propriedade privada e direito natural. Superioridade da propriedade privada. *Função social da propriedade.* Natureza do direito de propriedade. Uso comum dos bens. Noção de economia política. *Fundamentos jurídicos da apropriação.* Ocupação. Acessão. Prescrição. Sucessão. Contrato de venda. Contrato de empréstimo. Contratos aleatórios.

Art. III. DEVERES RESULTANTES DA PROPRIEDADE. *Respeito da propriedade alheia.* Roubo. Dever de restituição. *Deveres do proprietário.* Gerência razoável e prudente. Dever de distribuição.

285 Com a questão da propriedade, entramos num domínio que é por excelência o da *justiça comutativa* e dos *contratos* que regulam as trocas de bens. Na maioria das vêzes, neste

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, 2.63-79. CAJETAN, *Opuscula oeconomimico-socialia,* ed. Zammit, Romae, 1934. PIO XI, *Encíclica "Quadragesimo anno"*, 1931. GARRIGUET, *Le régime de la propriété privée,* Paris, 1907; *Questions sociales et écoles sociales,* Paris, 1909. PROUD'HON, *Qu'est-ce que la propriété?* — SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale,* Paris, 1910, t. I, págs. 288-323. DE LA TOUR DU PIN, *Vers un ordre social chrétien,* Paris, 1909. J. RAMBAUD, *Histoire des doctrines économiques,* OLGIATI, *Karlo Marx,* Milão, 1922. *Semaines Sociales de France,* Lille, 1932, *Le désordre de l'économie internationale,* Paris-Lyon, 1932. J. HAESSLE, *Le travail,* trad. fr. Paris, 1933. J. MARITAIN, *Du régime temporel des biens et de la liberté,* Paris, 1933, págs. 229-255. PERROUX, *Le Capitalisme,* Paris, 1948.

domínio os deveres são definidos sob forma jurídica, porque, em razão da importância especial das atividades econômicas, o Estado intervém no mor número dos contratos para os autenticar, para determinar as condições de sua validade e para lhes garantir a estrita execução. *Assim, de alguma sorte a justiça pública cobre uma parte do domínio da justiça privada,* aditando às obrigações morais que ela sanciona as obrigações jurídicas formuladas pelos diferentes códigos (carta do trabalho, fixação dos preços comerciais, cartas corporativas, leis que regulam as múltiplas atividades econômicas). Por esta razão, e se bem que fiquemos no domínio da moral interpessoal, isto é, no ponto-de-vista do direito natural, nosso estudo torna-se ao mesmo tempo um estudo de moral social.

As questões que o respeito do direito de propriedade suscita equivalem a definir a *natureza* e o *fundamento* dêste direito, — e a determinar os *deveres* que nascem da propriedade.

ART. I. NATUREZA DO DIREITO DE PROPRIEDADE

§ 1. Noção

286 1. **Definição.** O homem sempre computou no número de seus direitos o de se apropriar de certos bens. Êste direito foi que os jurisconsultos romanos definiram numa fórmula célebre: *jus utendi, fruendi et abutendi, exclusis allis, quantum juris ratio patitur,* isto é, a propriedade é *o direito* (para um indivíduo, um grupo ou uma sociedade) *de reivindicar e de conservar como seu aquilo que foi legìtimamente adquirido, de usar, gozar e dispor dessa coisa à vontade, com exclusão de outrem, nos limites da lei.* Assim definida, deve a propriedade ser distinguida da simples *posse,* que é um fato, mas não necessàriamente um direito: só o *direito de possuir* fundamenta a propriedade real.

2. **Três formas de propriedade.** Se se encara o sujeito que possui o direito de propriedade, distinguem-se três formas de propriedade: comum, pública ou privada. A *propriedade comum* é o direito de gôzo repartido entre todos (por exemplo, o ar). *Propriedade pública* é a que pertence à sociedade política como tal (Estado, província ou município). A *propriedade privada* é aquela que pertence a pessoas privadas. A propriedade privada admite inúmeros graus. Suas duas formas típicas são a *propriedade coletiva* — direito ou bem pertencente a várias pessoas de maneira indivisa (propriedade familiar, corporativa) — e a *propriedade individual,* direito reservado a uma sô pessoa, com exclusão de qualquer outra. *As formas essenciais da propriedade reduzem-se, pois, aos tipos comum, co-*

letivo e individual. Na prática, geralmente tomam-se como sinônimos propriedade comum e propriedade coletiva, bem como propriedade privada e propriedade individual.

3. **Objeto do direito de propriedade.** Hoje em dia a propriedade existe sob a forma de um *direito exclusivo, permanente e hereditário,* o qual permite realizar, sôbre todos os bens suscetíveis de apropriação, todos os atos que não são vedados pela lei natural e pelas leis positivas.

Em geral, *tudo o que pode ser transformado pelo trabalho do homem pode tornar-se propriedade sua.* O direito distingue três grandes categorias de bens suscetíveis de apropriação. Os *bens móveis e imóveis,* conforme possam ou não ser transportados; os *bens fungíveis e não-fungíveis,* conforme possam ou não ser consumidos pelo uso e substituídos pelo seu equivalente; e os *bens corruptíveis e não-corruptíveis,* conforme estejam ou não sujeitos a corromper-se.

287 4. **Limites da propriedade.** A lei ou os contratos podem limitar cada um dos três direitos que a propriedade confere, e que são os direitos de disposição, de gôzo e de exclusão.

a) *Direito de dispor.* Êste direito é legalmente limitado: pela necessidade de alienar em razão de utilidade pública, ou mesmo de utilidade privada; pela proibição de alienar; e por estipulação contratual. Já fizemos notar (*134*) que a eqüidade pode às vêzes acarretar a cessação do direito de dispor do próprio bem.

b) *Direito de gozar.* Pode êste direito ser limitado pelo usufruto ou pelo uso. O *usufruto* é o direito de gozar das coisas de que outro tem a propriedade, e de lhe perceber os frutos, com obrigação, por parte do usufrutuário, de conservar a substância do bem de que êle goza, de fazer os reparos de manutenção, e de pagar os ônus fiscais. O *uso,* chamado direito de habitação quando se trata da ocupação de uma casa, é um pequeno usufruto, regulado pelo teor dos contratos. Os encargos são, neste caso, menores que os do usufruto, mas, em compensação, êle só dá um direito limitado sôbre os frutos. Por outro lado não pode ser locado, e não é constituído pela lei.

c) *Direito de excluir.* Êste direito é limitado pelas *servidões,* as quais podem ou derivar da situação dos lugares, ou ser estabelecidas pela lei, ou resultar de contratos privados.

§ 2. FORMAS HISTÓRICAS DA PROPRIEDADE

A propriedade tem revestido aspectos mui variados, que, esquematizando fortemente, podemos reduzir a quatro princi-

país: regime pastoral e nômade; regime patriarcal ou familiar; regime feudal e senhorial; e regime individualista e capitalista. Devemos insistir particularmente sôbre o regime pastoral e nômade, que, em grosso, é o dos não-civilizados (ou "primitivos"), e sôbre o regime capitalista, que domina o mundo moderno desde a Revolução francesa.

A. Regime pastoral e nômade

288 **Sob êste regime, que é o da maioria dos não-civilizados ou "primitivos" (*I, 264*) se *a floresta ou a terra é comum* aos caçadores e aos pastôres, de maneira geral admite-se a *propriedade dos instrumentos de trabalho e dos frutos do trabalho* (prêsa de caça ou de guerra, produtos do cultivo da terra).**

O estudo das formas da propriedade entre os primitivos revestiu particular importância, em razão das discussões a que deu lugar a questão da origem e do fundamento do direito de propriedade individual. Por isto entraremos aqui em alguns pormenores, referindo-nos aos trabalhos dos sociólogos contemporâneos. Suas conclusões podem ser resumidas da maneira seguinte, relativamente assim, aos processos primitivos de repartição dos bens e das riquezas, como à natureza da propriedade entre os não-civilizados.

1. A vida econômica entre os primitivos. Parece que há para afirmar a *existência da propriedade privada entre todos os primitivos.* Que essa propriedade seja extremamente limitada e minuciosamente regulamentada, e que, as mais das vêzes, na sua aquisição e manutenção, esteja submetida a ritos religiosos ou mágicos, isto nada muda a sua natureza de posse privada. [2]

Para entender a natureza desta propriedade, cumpre considerar o *regime econômico dos primitivos.* Difere muito do nosso êsse regime, sobretudo em que a economia dos não-civilizados é direta, ao passo que a nossa emprega meios indiretos: moeda, capital, crédito. Daí se segue que a riqueza, entre os primitivos, também reveste forma diferente, adaptada ao gênero de vida dêles. Entre nós, é ela essencialmente representada pela posse de bens que podemos estimar em função da *moeda*: entre os primitivos, conforme o gênero de existência do clã ou da tribo, a riqueza consistirá em objetos mui diversos: colares ou braceletes, inhames, peles de urso, esteiras, pontas de lança, favas de cacau. Aqui a riqueza é, portanto, uma riqueza em natureza.

Daí resulta que o primitivo parece ignorar o amontoamento indefinido das riquezas, que os valôres monetários favorecem. Ademais, o homem rico geralmente é considerado como "uma espécie de man-

---

[2] Cf. R. THURNWALD, *L'Économie primitive*, Paris, 1937, pág. 235.

datário da comunidade". *O primitivo admite correntemente o aspecto social da propriedade.* O ganho pelo ganho é-lhe desconhecido. Quando há acúmulo de riquezas, nunca se trata de bens de utilidade comum (alimentos), mas sòmente de objetos não-perecíveis (ferramentas, recipientes), e sobretudo de objetos de luxo (miçangas, colares, braceletes de conchas, etc.).

289 2. **Apropriação privada.** Muitas vêzes se pretendeu que os regimes de economia em comum (clãs, tribos), apoiados no princípio da distribuição, aos indivíduos, dos frutos do trabalho de todos excluíam *a propriedade privada.* Ora, muito pelo contrário, verifica-se que *esta está em pleno vigor,* por exemplo, entre os indígenas das Ilhas Samoa ou entre os Moaris, que estão no regime de economia em comum. Todos acumulam os objetos de valor (esteiras), mas não os de primeira necessidade.

Os primitivos caçadores, pastôres ou agricultores possuem em comum vastos espaços, de onde o clã, a horda ou a aldeia tiram sua subsistência. Em geral, não se permite aos indivíduos reivindicarem a propriedade pessoal e exclusiva de uma parte dêsses espaços.[3] Mas, pouco a pouco, à medida que os indivíduos se instalam, à parte, numa porção do território comum e fazem-no valer exclusivamente, mòrmente quando nêle constroem choças ou casas, acabam considerando-se e sendo reconhecidos como *proprietários exclusivos do solo que cultivaram ou no qual construíram.* (Os Loango dizem: "Quem trabalha a terra fica com a terra"). É o que em geral sucede quando os povos caçadores, pastôres ou agricultores renunciam ao nomadismo. Porém, mesmo antes dessa apropriação do solo, existe comumente um *"direito de prêsa",* que já é sem dúvida um direito de propriedade privada. Tudo o que um homem mata ou captura é considerado em

[3] No que toca à propriedade do solo, os costumes são dos mais variados. Em muitos povos primitivos, a terra é propriedade coletiva do clã ou da tribo. Entre os Bassutos, por exemplo, (ao nordeste da província africana do Cabo), as vendas ou outras alienações são desconhecidas; o país é considerado como pertencendo à comunidade inteira, e ninguém tem o direito de dispor do solo que o alimente. Os chefes soberanos designam a seus vassalos as partes que êles devem ocupar, e êstes últimos abonam a cada pai de família uma porção de terras cultiváveis proporcionada às suas necessidades. Todavia, quase por tôda parte, também, verifica-se uma certa *apropriação privada (ou pelo menos familiar) dos produtos das terras cultivadas.* Os sentimentos de inveja dos menos favorecidos para com os que superabundam nos produtos de cultivo são testemunhas claras da realidade, e mesmo a intensidade, de uma noção da propriedade privada. Assim, a distribuição do supérfluo, correntemente praticada entre os Laongos (costa ocidental da África), tem por fim aplacar a inveja dos pobres e também satisfazer a vaidade pessoal dos doadores. THURNWALD (*loc. cit.* pág. 242) adverte com justeza que se poderiam explicar com isso "os fenômenos coletivistas" que se acreditou observar entre os primitivos.

primeiro lugar como propriedade pessoal do caçador ou dos que participaram da caça ou da captura. [4]

Vê-se que, de maneira geral, *o que funda o direito de propriedade para os não-civilizados é o fato de haver desempenhado um papel de criador relativamente a um objeto qualquer.* [5] Por conseqüência, quando se fala de "individualização da propriedade", esta expressão há que entendê-la como *progresso* da individualização, e não como nascimento desta, pois não se conhece povo em que não exista certa propriedade individual, a saber: a dos objetos mobiliários de uso pessoal (roupas, armas, utensílios). Mesmo êstes objetos sempre pareceram confundir-se a tal ponto com seu possuidor, que eram enterrados com êle. [6] *Aos poucos, o progresso da individualização faz passar para a propriedade privada o gado e a terra.* Os clãs (ou os *septs,* que são subdivisões do clã) fixam-se, e assim se cria uma propriedade privada mais ou menos extensa.

Conseqüências da apropriação. A fixação no solo, o trabalho de uma terra determinada, o isolamento individual dos elementos antigos do clã ou da tribo, favorecem as *diferenciações sociais.* Certas famílias tornam-se mais poderosas e mais ricas. Organiza-se o *comércio,* e certos indivíduos especializam-se na venda de objetos econômicos ou de luxo. A procura dos bens mais estimados (rebanhos e terras) traz consigo a *concorrência.* As grandes famílias acumulam riquezas, depois os *sinais da riqueza,* e com isso obtêm o *poder político* que, por seu turno, favorece o aumento da riqueza, que vem a ser o comêço do *capitalismo familiar.* [7]

---

[4] Se os Esquimós consideram a prêsa como propriedade comum, é em razão da extrema dificuldade que experimentam em se proporcionarem víveres.

[5] THURNWALD, que faz essa observação capital, acrescenta (*loc. cit.*, pág. 250): "Sem dúvida não nos enganaremos associando êsse reconhecimento do direito à idéia de existirem relações de ordem mística ou mágica entre os objetos e seus fabricantes ou seus proprietários". Pareceria, antes, que as relações de ordem mística ou mágica não fazem senão traduzir um sentimento mais profundo, o sentimento de que os objetos fabricados ou transformados são como uma emanação do produtor ou do operário e, por conseguinte, como que *um outro êle mesmo.* Os tão numerosos *tabus,* que, entre os primitivos, assinalam a propriedade pessoal são, não a fonte, mas o *sinal* do sentimento de propriedade e a consagração desta.

[6] THURNWALD escreve, a respeito dêste costume (*loc. cit.*, pág. 252): "Se êsses objetos são assim tratados (enterrados), não é em consideração da sua função econômica, mas em razão dos conceitos religiosos ou mágicos que a êles estão associados". É justa esta observação. Mas cumpre observar que, *se certos conceitos religiosos ou mágicos estão associados aos objetos possuídos pelo defunto, é em razão da fôrça com que se sente o direito de propriedade individual,* a identificação do objeto com seu possuidor.

[7] Cf. R. LOWIE, *Traité de Sociologie primitive,* trad. fr., Paris, 1935, c. IX, *A propriedade,* págs. 205-206.

B. Regime patriarcal ou familiar

290 Êste regime é aquêle em que *o pai de família possui em nome de todos a propriedade que a todos aproveita e que êle não tem o direito nem de vender nem de dar.* A terra onde dormem os mortos é inalienável.

Fustel de Coulanges mostrou muito bem, em *La Cité antique* (págs. 62-75), como, no regime patriarcal das antigas populações da Grécia e da Itália, *a religião doméstica, a família e o direito de propriedade estavam em relação manifesta e parece terem sido inseparáveis.* "A idéia de propriedade estava na própria religião. Cada família tinha seu lar e seus antepassados. Êsses deuses só por ela podiam ser adorados, só a ela protegiam; eram propriedade sua. Ora, entre os deuses e o solo, os antigos viam uma misteriosa relação. Vejamos primeiramente o lar: êste altar é o símbolo da vida sedentária; seu nome o indica. Deve ser assente no solo; uma vez colocado, nunca mais deve mudar-se de lugar (...) A família, que por dever e religião permanece sempre agrupada em tôrno do seu altar, fixa-se no solo como o próprio altar. A idéia de domicílio surge naturalmente. A família está prêsa ao lar; o lar está prêso ao solo; uma estreita relação estabelece-se, portanto, entre o solo e a família (...) Passemos a outro objeto de culto, o túmulo, e veremos que as mesmas idéias a êle se ligavam (...) Para êsse túmulo a regra era idêntica à que se observava para o lar: não era permitido juntar duas famílias na mesma sepultura, como não se permitia juntar dois lares domésticos numa só casa (...) Concebe-se que a idéia da propriedade fàcilmente se estendesse do pequeno morro onde repousavam os mortos ao campo que circundava êsse morro (...) Êsse campo onde está o túmulo, onde vivem os antepassados divinos, onde a família deve cumprir eternamente um culto, não é propriedade de um homem ùnicamente, mas de uma família (...) O indivíduo só a possui como um depósito; ela pertence aos que morreram e aos que estão para nascer. Forma corpo com a família e não pode separar-se dela".

E. de Laveleye sustentou, em 1874, na sua obra *De la propriété et de ses formes primitives,* uma tese oposta à que Fustel de Coulanges expusera em *La Cité antique* (1864). Com efeito, Laveleye, que aliás, neste ponto, seguia Mommsen (*Römische Geschichte,* 1856, t. I, págs. 171-173), afirmava que "a plena propriedade aplicada à terra é uma instituição recente" e que "a agricultura começou e desenvolveu-se sob o regime da propriedade comunal, com partilhas periódicas". Esta tese é uma invencionice, e ninguém a sustenta hoje, pelo menos no que a Roma e à Grécia concerne. (Cf. Guiraud, *La propriété foncière en Grèce.* Toutain, *L'Économie antique,* páginas 21-22, 56).

O ponto-de-vista de Fustel de Coulanges é, aliás, perfeitamente conforme às indicações dadas por Aristóteles, em sua *Polí-*

tica. Segundo estas, *nas origens da Grécia já existia a propriedade privada, mas em sua forma familiar, e não individual*. "Os membros da família são co-proprietários. O pai gere o domínio em nome da comunidade. Sôbre a terra familiar e sôbre o pessoal ligado a essa terra exerce uma espécie de autoridade real. Os filhos casados não se separam dêle. Continuam sob sua sujeição. Com seu falecimento, o poder passa às mãos do chefe do ramo mais velho. Os ramos mais moços ficam submetidos a êste (...) A propriedade familiar é hereditária por continuidade, indivisível, inalienável (...) Entretanto, tudo o que não é nem campo nem objeto mobiliário continua na indivisão. Tais são: os pastos, as minas, as florestas. (Cf. GUIRAUD, *loc. cit.*, pág. 68). [8]

C. Regime feudal e senhorial

291 **Com o regime feudal, *a propriedade e a posse do solo vão ser separadas*. Ao senhor cabe a propriedade; ao servo, ao vilão, a posse, gravada de ônus mais ou menos pesados.**

Quando Roma conquista a Gália, acha ali instalado um *regime de grande propriedade*, que vai durar, sem modificação essencial, até à Revolução de 1789. As próprias invasões bárbaras, longe de destruírem êsse regime, só fizeram reforçá-lo, transformando o proprietário (graças ao papel militar que êle teve de assumir) em senhor (ou soberano). Todavia, no quadro do senhorio, aos poucos produz-se uma importante evolução da noção de propriedade. Podem-se distinguir duas etapas nesta evolução.

1. Antes da Guerra de Cem Anos. Na alta Idade Média o senhorio compõe-se de duas partes: a reserva (*mansus indominicatus*) ou parte explorada diretamente pelo ou para o senhor (por meio dos servos), e as *dependências*, confiadas a pequenos ou médios exploradores (vilães livres, porém gravados de corvéias).

Êste sistema, se valia ao senhor poder e proventos elevados, tinha o inconveniente de deixá-lo falto de mão-de-obra, pois os servos ficavam nos campos, e as corvéias tendem, aliás, a desaparecer, e às vêzes são abolidas. Êste estado de coisas leva os senhores, de uma parte, a renunciar à reserva, isto é, à exploração direta de suas terras, e, de outra parte, e por compensação, a criar *pequenas explorações que produziam rendas fixas*. Assim sendo, o *espírito de especulação e de entesouramento* reponta; para obter dinheiro líquido, o senhor multiplica as alforrias dos servos (contra resgate), de tal forma que, em certas regiões onde as trocas comerciais são muito ativas (região parisiense), a servidão havia desaparecido desde o século XIII.

---

[8] M. DEFOURNY, *Aristote. Étude sur la "Politique"*, págs. 52-53, Paris, 1932.

2. **Após a Guerra de Cem Anos.** Três causas influem profundamente sôbre o regime da propriedade e precipitam a evolução começada nos séculos precedentes: as *devastações* da Guerra de Cem Anos; as *alforrias* numerosíssimas a que procedem os senhores a fim de facilitar o repovoamento e o desenvolvimento da mão-de-obra; e as *desvalorizações sucessivas da moeda,* que tiveram por efeito empobrecer cada vez mais, a um tempo, os senhores e os assalariados, aviltando as rendas feudais e os salários. Contràriamente, *a burguesia, votada aos negócios, enriquecia-se na indústria, no comércio e sobretudo nos bancos,* e tendia a fazer prevalecer na nobreza, que ela ia invadindo, uma *mentalidade capitalista.* Com efeito, de explorador do solo, que era originàriamente, o nobre passou a ser, de então por diante, *rendeiro do solo.* Em pleno século XVIII, produz-se entre os nobres um movimento em prol do reagrupamento das terras e de sua exploração direta, mas sem modificar sensìvelmente o aspecto geral da propriedade da terra, que havia passado aos camponeses, e que em breve vai concentrar-se nas mãos de ricos burgueses, que passaram a ser grandes exploradores de tipo capitalista. [9]

D. Regime individualista

292 A propriedade de tipo capitalista é característica do regime individualista, que existe na antiguidade romana com o nome de "regime quiritário" e que, desde a Revolução de 1789, veio a ser o regime de tôda a Europa (com exceção da Rússia) e de tôda a América.

1. **O capitalismo em Roma.** O capitalismo desenvolve-se em Roma, a partir de fins do século I da nossa era, com o afluxo de mão-de-obra provocado pelo incremento constante do número dos escravos, e pelo aumento contínuo dos capitais resultante do movimento dos negócios. Desde êste momento, muitos plebeus, que não podiam ter acesso às magistraturas, aproveitaram-se das circunstâncias para transformar em dinheiro seus haveres imobiliários, e trataram de fazê-lo frutificar por todos os meios. Assim se formou uma *classe capitalista* (cavaleiros ou *negociatores*) que ràpidamente se tornou uma *plutocracia de rapina* e conseguiu atrair para si tôdas as reservas metálicas do Oriente.

2. **Capitalismo moderno.** No mundo individualista posterior à Revolução francesa, o *desenvolvimento acelerado da indústria,* junto à exclusiva dominação do liberalismo, provoca um movimento de propriedade capitalista extraordinàriamente extenso e poderoso, que vai dominar todo o século XIX e prin-

[9] Cf. P. BERTOQUY, *Problèmes de Géographie humaine,* Paris, 1939, págs. 196-201.

cípios do XX. Nesse regime, a propriedade distingue-se por três caracteres: a *exclusividade absoluta,* que supõe o direito ilimitado de usar ou de não usar, de esbanjar e de destruir, de vender e de traficar; a *perpetuidade,* em virtude da qual a propriedade se transmite indefinidamente pela herança, sem outro título do herdeiro a não ser o de ser investido pelo proprietário; e a *possibilidade indefinida de aumento,* que admite todos os meios, sob a condição única de respeitar a lei da livre concorrência.

Pela ação dos trustes, por meio das sociedades de crédito e dos bancos, pela especulação, de fato o capitalismo conseguiu pôr enormes fortunas nas mãos de um pequeno número de homens, que assim dispõem de um poder, a um tempo formidável e invisível, sôbre os organismos políticos de um país, e até sôbre as relações internacionais. [10]

O capitalismo é um *fato histórico,* e não uma doutrina. É o resultado das circunstâncias do desenvolvimento econômico nos séculos XVIII e XIX. Em compensação, o liberalismo é uma *doutrina,* que estudaremos mais adiante. Pode-se, entretanto, dizer que o liberalismo econômico nada mais fêz do que converter numa teoria o fato capitalista, tal como se tem realizado e organizado na sociedade moderna, e que é caracterizado pelos princípios seguintes: fecundidade própria dos signos monetários, — fecundidade econômica do capital-dinheiro, — exclusão dos trabalhadores da propriedade dos instrumentos de produção, — distinção de classes sociais e fundada na desigual participação na propriedade dos capitais e na distribuição das rendas.

Sôbre o capitalismo como fato histórico faremos duas observações. De uma parte, revestiu êle, e ainda reveste, formas mui diferentes, que permitem distinguir um *capitalismo das pequenas e médias emprêsas;* um *capitalismo dos grandes monopólios privados* (trustes e cartéis); um *capitalismo de Estado,* resultante das nacionalizações (e do qual a Rússia soviética é o tipo mais acabado). Doutra parte, o capitalismo, por si, não está ligado ao liberalismo a ponto de não poder admitir correções e melhorias que o façam menos contrário às exigências de uma ordem social equilibrada e justa. De fato, um pouco por tôda parte tem êle recebido modificações mais ou menos extensas e profundas. Persiste, entretanto, a questão de saber se êle é capaz de se transformar até ao extremo de se separar do liberalismo, que lhe deu a sua forma histórica, e de assim permitir o advento de um regime social que ponha fim à chaga do proletariado.

---

[10] Cf. H. GONNARD, *Histoire des doctrines économiques, de Platon à Quesnay,* Paris, 1928.

Art. II. FUNDAMENTO DO DIREITO DE PROPRIEDADE

293 Evidentemente, o homem não pode deixar de se apropriar das coisas, plantas e animais, que lhe são necessárias para a manutenção de sua vida. Mas de que maneira e até que ponto pode e deve fazer-se essa apropriação? Existem diversos modos de propriedade, mui diferentes uns dos outros: a propriedade pode ser *coletiva ou estritamente individual,* e em ambos os casos pode comportar *formas e graus extraordinàriamente variados.* Vamos ver que as soluções dêste problema têm sido mui diversas. Embora haja quase unanimidade no que concerne à propriedade individual dos *bens de consumo* (bens fungíveis) no momento do uso, as opiniões são as mais opostas relativamente aos *bens de produção,* isto é, aos bens que só podem ser utilizados pelo homem graças a um trabalho de sua indústria. Pois, ou se nega, com efeito, que haja qualquer fundamento legítimo para a apropriação individual dêstes bens (*socialismo*), ou, pelo contrário, se afirma que o direito de apropriação individual é ilimitado e pode exercer-se sem outro contrôle a não ser o que lhe assegura a observância das regras jurídicas de aquisição (*liberalismo*). Entre estas doutrinas opostas há um meio-têrmo possível, consistente em dizer que, *se a propriedade privada é de direito natural para o homem, não pode entretanto justificar-se adequadamente, a título de propriedade individual, senão por seu valor social,* e que, como tal, está sujeita a condições e a limitações exigidas pelo bem comum. Tal é a tese que pretendemos defender, após havermos exposto o ponto-de-vista coletivista.

§ 1. Teorias socialistas

294 Limitando aqui o estudo do socialismo àquilo que se refere ao direito de propriedade, vamos expor, por um lado, a crítica que as escolas socialistas fazem do regime da propriedade privada e, por outro, as concepções socialistas no tocante às formas futuras (ou ideais) da propriedade.

A. Crítica do capitalismo

1. **Ditadura do lucro.** Para o socialismo, o regime da propriedade privada identifica-se com o regime capitalista. O vício essencial dêste, dizem os socialistas, é fazer tudo repousar no lucro individual, dêste modo justificando a concorrên-

cia desenfreada que exige a conservação e a extensão do proletariado, isto é, da escravidão da maioria, e que, fatalmente, pela anarquia da produção, conduz à miséria universal. Como se vê, *êste mal fundamental deve-se à própria essência da propriedade privada*. Só será êle, pois, suprimido substituindo-se o regime capitalista, que é o da propriedade individual, por um *regime de propriedade coletiva*. Renunciando às seduções do lucro individual, que não tem objeto, êsse nôvo regime realizará, pela organização racional da produção, a justa repartição dos produtos da indústria humana entre todos os trabalhadores, conforme as necessidades de cada um e para o bem de todos.

Postas de parte as modalidades de aplicação, todos os socialistas estão de acôrdo sôbre o princípio, enunciado por PROUD'HON (Cf. *Qu'est-ce que la propriété?*), de que, suprimindo a propriedade e conservando a posse, "vós mudais tudo nas leis, no govêrno, na economia, nas instituições, e expulsais o mal da terra". Porquanto, diz PROUD'HON, "a propriedade é o roubo". JULES GUESDE, em seu *Catéchisme socialiste*, pág. 43, escreve: "A propriedade individual não poderia justificar-se nem pela ocupação, nem pelo trabalho. A propriedade, o desejo de se tornar proprietário, pode ter sido, foi e ainda é um dos móveis da produção numa sociedade que fazia e ainda faz da propriedade a condição *sine qua non* de todo bem-estar e de tôda independência; mas, além de, sob esta forma, o interêsse privado só poder servir à produção para aquêles que têm a esperança e os meios de virem a ser proprietários, isto é, para uma minoria entre os homens, a história testemunha que, mesmo nos limites dessa minoria, a propriedade tem levado a atividade humana menos vêzes à produção do que à sujeição e à exploração dos trabalhadores".

2. **Teoria do "valor econômico".** O argumento mais freqüentemente reproduzido desde MARX (que, em *O Capital*, longamente o expos, sob o título de "teoria do valor econômico"), para condenar o lucro e a propriedade privada que dêle deriva, é que *o valor dos produtos fabricados depende ùnicamente do trabalho que a êles é incorporado e, por conseguinte, deveria êsse valor volver integralmente ao operário*. O benefício que o capitalista (que nada faz) tira dos produtos fabricados pelos operários só é, pois, formado de uma parte do salário injustamente retido ao trabalhador. *Fundamentalmente, a propriedade capitalista resulta, portanto, do roubo*, e deve ser suprimida em benefício de um regime de propriedade coletiva, fundado no interêsse geral. (Cf. G. JARLOT, *Valeur et plus-value*, em *La Philosophie du communisme*, Paris, 1939).

B. Formas principais do socialismo

295 Podem-se distinguir três formas principais do socialismo, conforme as três maneiras de conceber a regulação ou a extensão da propriedade coletiva.

1. **Coletivismo.** O coletivismo ou comunismo, tal como preconizado por MARX, ensina a ilegitimidade da propriedade privada, e só admite a *propriedade comum de todos os bens de produção, de todos os meios de transporte ou de troca, a nacionalização de tôdas as terras* e *a exploração comum da agricultura, da indústria e do comércio.* Neste sistema, o trabalho de cada um será pago em bens de consumo conforme a duração média social dêle.[11]

Tal foi a reforma que LÊNINE se esforçou por levar a efeito na Rússia após a Revolução de outubro de 1917. As condições em que essa coletivização se realizava eram especialmente favoráveis, em razão do vigor do princípio coletivo do *Mir*, familiar às massas russas.[12] Êsse regime comunitário, por si mesmo, do ponto-de-vista econômico já era extraordinàriamente medíocre. Porém os resultados econômicos da coletivização integral tentada pelo comunismo triunfante foram tão lamentáveis, que desde 1921 forçaram LÊNINE a dar marcha-à-ré e inaugurar uma nova política econômica NEP, que reintroduziu no sistema russo muitas formas de propriedade individual. De-

---

[11] *O comunismo absoluto,* que se estenderia até mesmo aos bens de consumo *antes do seu uso,* fazendo-os entrar também na propriedade comum, foi defendido por PLATÃO na *República.* Hoje ninguém sustenta esta opinião e, de fato, jamais sociedade alguma pôde sequer tentar realizar esta forma de comunismo, que conduziria ràpidamente à miséria geral e ao mais extremo despotismo. Se, no entanto, êste gênero de comunismo pode ser praticado nas Ordens religiosas, é antes de tudo por efeito da renúncia de cada um dos seus membros aos bens dêste mundo. Supõe êle, pois, um completo e definitivo desinterêsse individual.

[12] Cf. HÉLÈNE ISWOLSKY, *L'homme 1936 en Russie soviétique,* Paris, 1936, pág. 96: "O povo russo tinha uma experiência mui limitada da "propriedade" no sentido ocidental desta palavra. Submetido durante séculos ao regime do *Mir,* êle só conhecia um direito de gôzo sôbre a terra (terra de Deus, terra do Tsar), de tal modo que a nacionalização e a repartição das terras nada têm que possa opor-se profundamente às suas concepções tradicionais. Mas êsse direito de gôzo está fixado de maneira extremamente definida e repousa inteiramente sôbre o trabalho. O cultivador toma posse da terra pelo trabalho que nela põe, tanto que o direito consuetudinário do *Mir* entregava a cada homem a terra "onde entrou seu machado, sua foice e sua charrua". Esta tomada de posse *pelo trabalho* era a única consagração do direito de gôzo sob o regime comunitário do *Mir,* não podendo a terra ser nem comprada, nem vendida, nem legada; era *repartida* entre os camponeses que nela punham, por assim dizer, o seu sêlo individual. Se um dêles cessava de trabalhar e abandonava sua terra, esta voltava ao fundo do *Mir* e era redistribuída aos membros laboriosos da comunidade".

pois, o esfôrço do partido comunista visou principalmente à coletivização das emprêsas agrícolas pelo regime dos *sovkhoses*, bem como pelo regime, menos coletivizado, dos *kolkhoses*. A experiência não parece haver produzido brilhantes resultados: a política agrária dos Soviets deflagrou em 1932 uma verdadeira greve geral dos camponeses, que em 1933 foi seguida de uma fome extremamente mortífera.[13] O sistema só pôde ser mantido (com muitas atenuações) à custa de medidas de coação, sem as quais a produção agrícola teria soçobrado numa ruína completa e irremediável.

296 2. **Socialismo de Estado.** Dá-se êste nome à concepção social que *atribui ao Estado a propriedade ou o contrôle direto das grandes emprêsas de interêsse público* (correios, transportes, estradas, armamentos, etc.), *das grandes indústrias e das organizações de crédito e de seguros*. Em geral, esta forma do socialismo reconhece a legitimidade e a necessidade de uma certa propriedade privada, mas quer regular-lhe estritamente as modalidades, para *impedir a constituição das grandes fortunas*, pela supressão da herança, pelo menos em linha colateral, e por sua limitação em linha direta, por impostos progressivos sôbre a fortuna adquirida, etc., — e, em seguida, para *estender a todos o benefício da propriedade privada*, ùnicamente fundada no trabalho.

3. **Socialismo agrário.** Limita-se esta concepção a condenar a propriedade privada da terra. *O solo parece-lhe ser patrimônio comum de todos*, sem que nenhum indivíduo tenha direito de fazer valer títulos especiais e exclusivos de posse. Entretanto, os partidários dêste sistema (defendido pelo economista americano H. GEORGE e propagado sobretudo entre os anglo-saxões) admitem que o agricultor tem um certo direito de estabilidade sôbre os campos que cultiva, com a condição de dar ao Estado uma renda fundiária, definida pela diferença existente entre a renda de suas terras e as rendas das terras menos boas.

§ 2. LEGITIMIDADE DA PROPRIEDADE PRIVADA

297 Contràriamente às teorias socialistas, consideramos que *a propriedade privada é de direito natural*, porque evidentemente a natureza quer que o homem possua certas coisas como propriedade particular, e porque a propriedade privada tem vantagens tais, que se deve preferi-la à propriedade coletiva.

[13] Cf. W. GURIAN, *Le Bolchévisme*, Paris, 1933, págs. 111-152.

A. A propriedade privada e o direito natural

Que a propriedade privada seja conforme à lei natural deduz-se, por uma parte, das tendências mais profundas e mais constantes da natureza humana e, por outra, das exigências morais da pessoa humana.

1. Tendências da natureza humana

a) *Necessidade de apropriação.* Há em todo homem uma *tendência muito pronunciada à apropriação duradoura, tendência que funciona à maneira de instinto* (*II, 293*). A criança quer, toma e guarda o que lhe agrada. O homem adquire e conserva a fortuna. Para todos, e em tôda parte, viver é um perpétuo esfôrço para adquirir bens cada vez mais abundantes. Esta tendência, que já se manifesta em várias espécies animais (formiga, cães, pêgas-ladras, etc.), no homem está sujeita a exageros patológicos que bem assinalam a sua natureza quase instintiva. É ela a *manifestação de uma necessidade fundamental do homem,* um meio de alcançar seus fins e uma lei da sua atividade.

b) *Propriedade privada e trabalho.* O homem é uma pessoa moral: é senhor de si e de seus atos, e mediante o uso da liberdade realiza seu destino. Ora, sendo senhor de seus atos, deve o homem sê-lo também dos bens que adquiriu ou transformou com a sua atividade. Tem *direito de se apropriar daquilo que constitui, que integra a sua personalidade ou dela emana.* Por conseqüência, seria uma injustiça apoderar-se dêsses objetos tão penetrados da própria vida do trabalhador, e que passaram a ser uma espécie de prolongamento do seu próprio organismo, como um outro corpo. O trabalho é, pois, de fato, um fundamento da propriedade privada. (Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. 27, art. 7).

A maioria dos socialistas, e em particular MARX e PROUD'HON, como também vários economistas liberais, como RICARDO, afirmam que o trabalho é *o único fundamento legítimo* da propriedade. Consoante a fórmula de THIERS, a propriedade nunca seria senão "trabalho cristalizado". Entretanto, há nesta opinião um excesso indubitável. Porquanto *é um fato que uma parte importante da propriedade privada não provém do trabalho pessoal* (bens herdados, juros de empréstimo, tesouros descobertos, rendas e dividendos, mais-valias dos bens possuídos, frutos do jôgo e do acaso, etc.). Sem dúvida, o socialismo condena como impuras essas fontes de propriedade. O fato é, porém, que muitos bens legìtimamente possuídos não provêm de nenhuma espécie de trabalho; *assim sucede com o solo e com as rique-*

zas naturais. Certamente, pode-se a isto responder que os bens naturais ou herdades recebem uma mais-valia do trabalho dos homens, porém a matéria sôbre a qual se exerce essa atividade não é, em todo caso, fruto do trabalho. Se, pois, realmente e a título principal o trabalho fundamenta um direito de propriedade sôbre o produto seu, não fundamenta universalmente tôda a propriedade.

Aliás, a teoria de MARX e de PROUD'HON é errônea sob outro aspecto. Leva, com efeito, a esta conclusão: que o trabalhador tem direito a *todo o produto* do seu trabalho, e que é roubo tudo o que lhe é retido sôbre êsse produto. Tal é a teoria marxista do valor econômico. Mas isto é descurar êste fato importante: que *o operário não é absolutamente o único a trabalhar;* é sempre ajudado por múltiplos colaboradores, visíveis ou invisíveis, sem os quais nada poderia fazer: o inventor e o construtor da ferramenta de que êle se serve, o engenheiro que concebeu o produto que êle fabrica, o Estado que assegura a paz pública e a proteção de seus direitos, etc. Por isto, não se pode admitir que o trabalho seja o fundamento único da propriedade.

2. Dignidade da pessoa humana

298 *a) Propriedade privada e liberdade.* Sendo senhor de seus atos, *para agir com tôda independência, o homem tem necessidade de poder apropriar-se exclusivamente de certos bens.* Só assim é que êle pode orientar sua atividade no sentido que êle mesmo escolhe, segundo suas aspirações e seus gostos, e trabalhar, sem coação exterior, no desenvolvimento de sua personalidade. *A dependência material, ao contrário, tende a criar uma dependência espiritual e uma sujeição moral,* como suficientemente o mostram tôdas as tentativas de organização coletivista, em que as liberdades essenciais à dignidade da pessoa humana pràticamente desaparecem junto com o direito de propriedade.[14]

b) Propriedade privada e previdência. Finalmente, o homem é previdente. O direito de viver, do qual decorre para êle o direito de possuir os objetos de consumo, é um direito

---

[14] Cf. GOETZ, *Le Prolétariat industriel,* Paris, s. d., prefácio (J. MARITAIN), pág. XII: "A fisionomia social do proletário aparece-nos como determinada pela separação — històricamente prodigiosa — da liberdade e da propriedade. O proletário goza de uma liberdade que nenhuma propriedade sustenta. A liberdade anda normalmente de par com a propriedade: foi esta aliança natural que o capitalismo liberal quebrou, é ela que se trata de restaurar sob novas formas e modalidades. Os regimes que atacam ao mesmo tempo a liberdade e a propriedade pessoal, quer demandem a abolição da propriedade privada, quer se proponham limitá-la a ponto de já não poder ela desempenhar seu papel de sustentáculo da liberdade, atestam, à sua maneira, a conexão que existe entre êsses dois têrmos".

permanente; amanhã, êle existirá como hoje. Porém amanhã um acidente, uma doença, uma incapacidade qualquer, a velhice, tornar-lhe-ão difícil proporcionar-se o necessário. *Por isto deve o homem poder reservar para o futuro os bens materiais que o coloquem ao abrigo da necessidade*, e mais ainda bens produtivos do que bens de consumo, que, êstes, fàcilmente se alteram e se conservam mal. Isto significa agir com sabedoria. *De maneira que a permanência das necessidades autoriza, e até postula, a permanência da posse.*

299 Contra isso objetam os teóricos socialistas que, na hipótese coletivista, a sociedade será organizada de modo que ponha todos os trabalhadores ao abrigo da necessidade, em todos os casos em que êles possam ser escusados de não mais trabalharem (doença, acidente, velhice). Para isto bastam as caixas de seguros, os socorros temporários de invalidez, as aposentadorias para a velhice, que compensam amplamente tôdas as pretensas vantagens da propriedade privada. Longe está esta argumentação de ser decisiva. Por certo, não contestamos a utilidade, e mesmo a necessidade, das intervenções do Estado ou das organizações coletivas para colocar os trabalhadores ao abrigo da necessidade. Mas, de um lado, *a sociedade não pode visar a preencher absolutamente tôdas as necessidades de seus membros falentes* (por acidente, doença ou velhice); e, mesmo supondo, por impossível, que o conseguisse, *ela só o faria arruinando o espírito de previdência,* cujo benefício material e moral é tão grande ao mesmo tempo para o indivíduo, para a família e para a sociedade. De outro lado, *a segurança permanente da existência e, por conseguinte, da dignidade moral do homem, estará sempre mais bem assegurada pela constituição e pela posse de um patrimônio familiar,* e especialmente de uma casa de família, *do que pela exclusiva providência do Estado.* Ao patrimônio familiar poderão ou deverão (conforme o caso) aditar-se, como uma segurança suplementar, os diversos abonos do Estado. Mas nem a medida nem a natureza dêstes poderiam corresponder a tôdas as exigências da dignidade humana.

Êste ponto-de-vista, aliás, de modo algum equivale a afirmar, como muitas vêzes o fazem os partidários do liberalismo econômico, que *a poupança é o único fundamento legítimo da propriedade privada.* Quem se abstém de consumir ou de esbanjar uma parte dos bens que legìtimamente lhe tocam, e os conserva para com êles formar um capital destinado a obviar às dificuldades imprevistas da vida e a facilitar a educação dos filhos e a elevação social de sua família, êsse tem direito a reivindicar, como próprios, os bens adquiridos exclusivamente pelo seu trabalho. *A poupança é, pois, realmente uma das fontes legítimas da propriedade privada.* Mas, de uma parte, *ela não é suficiente para fundar tôda a propriedade,* pois nem todos os bens vêm da poupança, e, de outra parte, *a poupança nem sempre basta, por si só, para criar um direito de propriedade*: os bens poupados não se

conservam "sòzinhos", e sim pelo esfôrço e pelo trabalho do possuidor, e com o concurso de múltiplos fatôres, mormente sociais, distintos do próprio poupador. Há, pois, tôda uma parte dos bens capitalizados cuja propriedade não pode legitimar-se adequadamente só por não terem sido consumidos (poupança), e que requer outra justificação.

B. Superioridade da propriedade privada

300 Contra as observações que precedem poder-se-ia objetar que a propriedade coletiva pode ter tôdas as vantagens da apropriação privada, sem os seus inconvenientes. Tal é a tese socialista. Mas esta tese é errônea e, de fato, desmentida pela experiência, que prova ser a propriedade privada muito mais proveitosa ao indivíduo, à família e à sociedade, do que a propriedade coletiva.

1. **Vantagens individuais.** É indubitável que *a propriedade privada é o melhor estimulante da atividade do homem.* Cada um trabalha melhor na produção e no incremento daquilo que lhe pertence como propriedade particular, do que naquilo que é de todos. Saber que se é artífice do seu próprio destino, que, trabalhando mais e melhor, pode-se melhorar o próprio estado presente, chegar a possuir um campo ou uma casa, aumentar aos poucos seu patrimônio, assegurar o futuro, é um poderoso estímulo à ação, ao progresso, às invenções fecundas; numa palavra, a tudo o que dá às faculdades humanas o seu pleno desenvolvimento. Ao contrário, quando tôda propriedade é coletiva, o trabalho não passa de uma *sorvéia,* imposta por um poder sem cara e sem nome, e à qual se procurará, o mais possível, subtrair-se, e cujas ordens executar-se-ão sem amor. *A propriedade coletiva condena a atividade humana à mediocridade.*

301 2. **Vantagens familiares.** A família tudo tem a ganhar com o regime da propriedade privada. Os *esposos,* primeiramente, trabalhando juntos para adquirirem, gerirem e aumentarem seus haveres, têm uma base e um escopo para sua atividade comum. Nesta *comunidade de interêsses e de esperanças* os esposos acham, mesmo, para seu afeto mútuo, um alento constante.

Mas *o que sobretudo exige a propriedade privada são as relações dos pais para com os filhos, pois ela corresponde aos votos do amor que os pais têm aos filhos,* facilita a educação dêstes e aumenta os benefícios que para êles resultam da influência duradoura dos pais. Por uma parte, com efeito, os pais consideram os filhos como um prolongamento da sua personalidade; por isto propendem para lhes preparar o futuro, mormente pela constituição de um patrimônio que lhes garanta

a independência e a segurança, e que seja como que o ponto de partida de uma nova ascensão social. Ao contrário, numa sociedade coletivista, por falta de um objeto concreto no qual tome corpo o amor dos pais, acha-se êste profundamente contrariado: suas esperanças e ambições ficam sem objeto, parecendo inútil o esfôrço dos pais para assegurar um futuro do qual a sociedade pretende incumbir-se. Por outra parte, *a educação lucra muito com a propriedade privada,* pois é com o auxílio dos bens adquiridos que os pais provêem à formação dos filhos, preparam-nos e os armam para a vida. Despesas e sacrifícios são outros tantos bens que se juntam ao do sangue e estreitam a unidade familiar. Em vez de fortalecer êste laço, a educação pelo Estado não teria, porventura, como efeito afrouxar grandemente os laços familiares? Enfim, para que possa exercer-se a influência benéfica dos pais, nada pode comparar-se com a *casa familiar,* onde os filhos podem sempre achar repouso e ajuda. Em princípio, o amor filial deveria ser independente dos bens temporais. Todavia, como tantos outros sentimentos, para se sustentar e se reavivar necessita êle de objetos materiais, sobretudo dos que contêm tôdas as recordações do passado. *Haveria menos desarraigados se as tradições familiares fôssem mais fortes, e estas tradições seriam mais fortes se tivessem uma base patrimonial mais extensa.*

3. **Vantagens sociais.** A propriedade privada encerra grandes vantagens para o bem comum da sociedade. Primeiramente, *é favorável ao incremento da riqueza pública,* nisto que excita a engenhosidade pessoal e estimula a produção e a concorrência, que é utilíssima à sociedade, sempre que se mantenha em justos limites. Ademais, o regime da propriedade privada *favorece a paz social,* que se realiza muito melhor pela divisão dos bens do que pela posse comum: a experiência demonstra, com efeito, que a indivisão dos bens faz nascer, entre parentes e vizinhos, numerosos conflitos. Finalmente, a paz resulta igualmente da *boa organização social,* na qual as exigências do poder e as da liberdade se equilibram e se respeitam mùtuamente. (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 66, art. 2). Ora, no sistema coletivista, o poder não se contenta com proteger e com ajudar os direitos; substitui-se ao indivíduo e oprime-lhe as liberdades da maneira mais tirânica, para fazer face a perpétuas revoltas.

A experiência da União Soviética, entre 1917 e 1922, demonstra a que desastres, materiais e morais, conduzem os métodos coletivistas. Na Rússia, sem dúvida, havia também outros fatôres altamente nocivos, particularmente o ateísmo sistemático e a decomposição da fa-

mília pela união livre (nos começos do regime). Porém êstes fatôres de dissolução social apresentavam-se, por sua vez, como *conseqüências* do princípio coletivista ou como meios de implantá-lo. A verdade é que, de fato, o espírito familiar favorece extraordinàriamente o interêsse pela propriedade privada, e que a religião é incompatível com uma erradicação que não deixa ao homem nenhuma dignidade pessoal e redu-lo a não ser mais que uma peça anônima de uma máquina imensa.

Assim, *a experiência do gênero humano e razões as mais prementes aconselhavam não tentar suprimir a propriedade, senão, ao contrário, estendê-la ao mor número possível,* mesmo adotando tôdas as medidas necessárias contra o capitalismo, que, longe de se confundir com o regime da propriedade privada, é seu pior inimigo, visto substituir o respeito das verdadeiras riquezas, e em primeiro lugar das da terra, e do trabalho que a fecunda, pelo reinado dos signos e dos símbolos. Em realidade, não haverá solução para o problema do proletariado enquanto as leis não favorecerem por todos os meios a formação do patrimônio familiar, cujo alicerce deve ser constituído pela casa de família. É necessária tôda uma legislação para restaurar o sentido da verdadeira propriedade num mundo pervertido pela ficção da fecundidade do dinheiro.

Êste ponto-de-vista, que poderia ser definido como *anticapitalista e não-marxista,* conduziria a propor (segundo as orientações da Encíclica *Quadragesimo anno,* de Pio XI) a perspectiva de um regime político, econômico e social no qual a repartição do poder e da autoridade só dependesse do valor dos homens e dos serviços prestados, e em que a distribuição das riquezas achasse seu fundamento e sua regra nas necessidades de cada um, com exclusão dos privilégios de fortuna, de raça ou de classe.

C. Situações que justificam a propriedade coletiva

302 As observações que precedem não significam que a propriedade coletiva deve ser condenada em todos os casos e sob todos os seus aspectos. De fato, a propriedade pública é muito extensa (florestas patrimoniais, terrenos comunais, edifícios públicos, etc.); sob vários aspectos ela é uma necessidade e, como tal, favorável ao bem comum. Mas tem-se perguntado se não haveria vantagem em lhe dar uma nova extensão, e se não conviria também favorecer o desenvolvimento da propriedade coletiva privada.

1. **Estatização e socialização.** Parece normal que o Estado se reserve o *contrôle das indústrias-chaves e dos grandes meios de produção e de crédito* (metalurgia, minas, transportes, transmissões, bancos), que conferem um poder econômico tão extenso que postos sem reserva nem limite em mãos de

pessoas privadas, poderiam tornar-se um perigo para o bem público.

A questão está em saber sob que forma deverá exercer-se aí o contrôle do Estado. Muitos graus são concebíveis, desde a propriedade pura e simples e a gestão direta (*estatização*), até um regime de sociedades de economia *mista* ou de emprêsas controladas pelo Estado (*socialização*). Parece que é preferível êste último sistema, e que a propriedade coletiva *pública* deva ser a exceção, pelo menos se se quiser evitar a ditadura que uma coletivização extensa da economia fatalmente acarretaria.

2. **Propriedade e gestão coletiva das emprêsas.** Mais adiante, no estudo das formas modernas de trabalho, teremos de frisar que a participação dos operários na gestão das emprêsas, se se tornasse efetiva sob a forma do contrato de sociedade, implicaria um *regime de propriedade coletiva privada das emprêsas*, que a muitos respeitos seria favorável à prosperidade e à paz públicas. Com efeito, a inevitável inferioridade da propriedade coletiva poderia ser largamente atenuada, e mesmo suprimida, nas pequenas emprêsas, onde o bem comum a todos é tão fàcilmente sentido como o bem de cada um; e nas emprêsas mais importantes seria compensada pelo aumento do valor humano do trabalho e, por conseguinte, da dignidade do trabalhador, já agora subtraído assim aos restos de servidão que as grandes explorações capitalistas sôbre êle continuavam a fazer pesar.

§ 3. FUNÇÃO SOCIAL DA PROPRIEDADE

303 Estamos agora em condições de fazer uma idéia exata da propriedade e de resolver uma questão que sempre se apresenta em moral social acêrca da extensão dos direitos que a propridade confere. Contràriamente ao que afirmam as escolas socialistas, *são reais êsses direitos, mas não são absolutos e ilimitados*, como o pretendem as teorias do liberalismo econômico.

A. Natureza do direito de propriedade

1. **Caráter social da propriedade.** O liberalismo econômico define a propriedade como o fazia o Direito romano: *jus utendi et abutendi*, ou como o faz o Código civil (francês): "O direito de gozar e de dispor das coisas *da maneira mais absoluta*, desde que não se faça delas um uso proibido pelas leis e pelos regulamentos". Consoante êstes conceitos, po-

de o proprietário fazer uso do seu bem a seu talante, destruí-lo, deixá-lo improdutivo, esbanjá-lo desarrazoadamente, sem ter de se preocupar com outra coisa a não ser com seus interêsses individuais ou com seu capricho. Certos moralistas pensam que seria possível contentar-se com estas definições, que, no entender dêles, têm a vantagem de ressaltar o aspecto constitutivo do direito de propriedade, com a condição de lhe especificar os limites no capítulo dos deveres da propriedade. Mas de preferência cremos que *uma definição completa da propriedade deve mencionar a um tempo o direito que ela confere ao indivíduo e os limites que lhe impõe o seu caráter social.*

a) *Definição.* Deus, que tudo criou, possui sôbre tôdas as coisas um direito exclusivo (*136*). O homem não é, pois, e nem pode ser, senão um *usufrutuário,* obrigado a usar das coisas conformemente à vontade divina. Ora, esta vontade é, primeiramente, que o homem possa apropriar-se das coisas, terra e bens naturais, e, depois, que, *quanto ao uso delas,* as considere como bens *comuns.* Daí poder-se definir o direito de propriedade: o *direito de gozar e de dispor das coisas, como de um bem próprio, em vista do bem comum (jus uti et abuli re tanquam sua, in proprium et allorum commodum).*

304 *b*) *Análise.* A propriedade privada não foi instituída para favorecer o egoísmo do homem. Tem uma *função social,* pois todo homem deve viver da terra e de seus frutos, e *ninguém pode ser excluído do gôzo daquilo que por Deus foi preparado para todos, e sem o que seria impossível viver e realizar o próprio destino.* Tal é o fim da propriedade. Mas como é que a natureza quer que se obtenha êste fim? Será dando tudo a todos? Não, porque a indivisão, como já vimos, gera a guerra, a injustiça e a infecundidade. Será dando partes iguais a cada um? Também não, porque tal partilha, além de ser pràticamente irrealizável, sem dúvida seria a igualdade (que no fundo é a idéia-mestra das teorias socialistas), mas uma igualdade material, mecânica, que de fato seria a pior das desigualdades, visto que não respeitaria a proporção que deve existir entre os meios físicos e intelectuais e a posse.

Na realidade, *da propriedade privada é que deve provir a riqueza para todos, com a condição de que, proporcionada aos meios do proprietário, ela assegure ao mesmo tempo aos outros a maior soma de bens possíveis.* Não deve a propriedade privada ser uma expropriação de outrem. Só pode ser a forma sob a qual se realiza o gôzo comum dos bens dêste mundo, isto é, o direito de posse natural de cada homem sôbre tôdas as coisas, e de todos os homens sôbre cada coisa. Ela só foi

instituída para melhor assegurar os benefícios da posse, enquanto é a forma mais proveitosa à sociedade (e, conseguintemente, aos indivíduos que a compõem) da posse dos bens. Portanto, sua função social é o que pròpriamente a justifica.[15]

Por aí se compreende a razão pela qual a propriedade privada se relaciona com o direito natural. Não pode ela ser considerada como um *princípio primeiro* do direito natural, mas, a título de *conseqüência imediata*, participa das aplicações dêsse direito. Constitui isso a que se chama um *direito natural secundário*, enquanto é conforme à inclinação da natureza humana (*86*). O direito de propriedade funda-se, portanto, num raciocínio dêste gênero: "A vida em sociedade é natural e necessária ao homem. Cumpre, pois, considerar como naturais e necessárias as condições sem as quais a vida em sociedade seria impossível ou menos perfeita. Ora, a propriedade privada aparece como sendo a mais apta a proporcionar a ordem e a paz, o bem geral e o progresso do homem. Deve-se, pois, considerá-la como necessária à vida humana" (SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 66, art. 2).

2. **Modalidades da propriedade privada.** O *princípio* da propriedade está, pois, acima de qualquer discussão. O mesmo já não ocorre, porém, com suas *modalidades de aplicação*. Dependem estas da experiência, das situações concretas, da evolução econômica e social. Mister se torna, pois, ter sempre em conta êsse *elemento de relatividade* na apreciação dos diferentes regimes da propriedade, que podem e devem variar conforme as exigências do bem comum, as quais, por sua vez, estão sujeitas a condições extraordinàriamente múltiplas e diversas, segundo os tempos e os lugares, as raças e os climas, os usos e as tradições.

B. O uso comum dos bens

305 A concepção social da propriedade evidentemente não pode acomodar-se ao ponto-de-vista individualista e liberal (tal como se exprime no *Código de Napoleão*, art. 544), que não concede à propriedade privada outros limites a não serem os que "as leis e regulamentos" impõem. Ao contrário, pensamos que *o valor moral da propriedade é função da finalidade dos*

---

[15] Cf., sôbre o ponto-de-vista aristotélico, M. DEFOURNY, *Études sur la "Politique" d'Aristote*, Paris, 1932, págs. 114 e segs.: "A. propriedade deve ser comum mesmo permanecendo particular (*Política*, II, c. II, 1263 a 26-27): eis aí o grande princípio de ARISTÓTELES. As posses serão exclusivas. Os bens de raiz pertencerão, como propriedade particular, aos cidadãos. Assim separadas, as explorações serão melhor dirigidas, menos perturbadas e mais prósperas, porque as responsabilidades serão individualizadas".

bens possuídos. Quanto a seu uso, não deve o homem possuir os bens exteriores como se lhe fôssem próprios, mas sim como sendo de todos (SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 66, art. 2). Por outros têrmos, se a propriedade é particular e pessoal, seu uso deve ser comum.

O têrmo "uso comum" (*usus communis*) encerra algumas dificuldades. P. JANET (*Histoire de la science politique,* t. I, pág. 476) claramente as sublinha: "A expressão *usus* é muito vaga, e é difícil saber que sentido se lhe deve atribuir. Porquanto, se fôsse tomada em todo o seu rigor, haveria que admitir que cada um tem só a propriedade de raiz, sendo porém comuns os frutos, o que seria o aniquilamento da própria idéia de propriedade. Se fôr entendida no sentido mais natural, que é o de deverem uns ajudar nas necessidades dos outros, então não é o uso de todos os bens que é comum, mas sòmente o de certa parte, o daquela que cada um, conforme sua liberalidade, põe à disposição dos que sofrem; mas então a idéia do uso comum, das coisas não deve entrar na definição do direito de propriedade, que é necessàriamente exclusivo, quer na posse, quer no uso, embora possa ser temperado pela benevolência. Sem dúvida, há coisas cujo uso é comum, embora não seja comum a propriedade, mas isso é objeto de uma convenção particular, e não ressalta da própria idéia da propriedade individual". Estas dificuldades só versam sôbre o têrmo *usus communis,* que requer uma explicação. Seu sentido mais esencial é que *o homem só pode apropriar-se dos bens sob a condição de lhe salvaguardar a finalidade.* Assim, para evitar os equívocos apontados por P. JANET, conviria traduzir a palavra *usus* por *gôzo,* a fim de distinguir o aspecto *moral* da propriedade do seu aspecto *jurídico e econômico* (ao qual é reservado o têrmo *uso*). (Cf. C. SPICQ, Notas sôbre a *Somme Théologique de Saint Thomas,* IIa IIae, q. 63-66, Paris, 1934, págs. 329 e segs.).

306 1. **Uso e gôzo.** Para compreender exatamente o sentido do uso comum, há que distinguir o uso (*usus*) do gôzo (*fruitio*). O uso tem relação com os *meios* (ou coisas *úteis*), ao passo que o gôzo tem razão de *fim.* Assim o dinheiro só é útil ao homem virtuoso, ao passo que é um gôzo (fim) para o avarento. Daí se segue que ao falar de "uso comum das riquezas", quer-se dizer, por uma parte, que *não se possuem as riquezas como fim último, mas sòmente a título de meios*; e, por outra parte, que *essas riquezas devem estar a serviço da utilidade comum* em suas diferentes formas.

É importante notar que *essa relação de meio a fim não é uma relação acidental, senão essencial.* O uso dos bens só é, pois, legítimo na medida em que respeita o fim da propriedade, que é um fim social. "Onde quer que o bem consiste numa medida determinada, es-

creve SANTO TOMÁS (IIa IIae, q. 118, art. 1), o excesso ou a falta constitui um mal. Ademais, em tudo o que é relativo a um fim, o bem consiste numa certa medida, determinada por êsse fim, como, por exemplo, um remédio relativamente à cura. Ora, os bens exteriores têm o caráter de meios relativos a um fim. Seu uso será, pois, bom se fôr proporcionado, isto é, se o homem buscar a riqueza na medida em que ela é necessária à sua vida e à sua condição. Exceder essa medida, querer adquirir ou juntar mais do que o razoável, é pecar".

2. **Realização do uso comum.** Como realizar o uso comum? Enquanto nos cingimos aos princípios, não há maiores dificuldades. Mas quando se trata de precisar o modo de exercício dos deveres da propriedade (isto é, dos *usus communis*), as dificuldades abundam.

Os princípios enunciados pareceriam supor a obrigação de proceder a um certo nivelamento das riquezas, pois *a desproporção demasiado grande das fortunas é um mal.* Como, porém, consegui-lo? Redistribuir as riquezas segundo uma lei de igualdade? Isto parece irrealizável e, aliás, próprio para provocar grandes males na sociedade. Melhor, é, sem dúvida, como o pensava ARISTÓTELES [16] *favorecer a formação de uma numerosa classe média.* É um dos meios mais eficazes de promover o bem dos cidadãos e das famílias e, com isto, assegurar a paz do Estado e o bem comum da Cidade. Em suma, em matéria de propriedade, há *dois excessos a evitar*: de uma parte, à maneira socialista, *a demanda de uma igualdade que é quimérica,* e que seria danosa à sociedade inteira; e, de outra, à maneira do capitalismo liberal, a *desigualdade excessiva,* que, nos que dela se beneficiam, prejudica a prática da virtude e priva a massa dos homens de bens que lhes são necessários, perturbando assim a paz social. Por isto convém trabalhar para multiplicar a propriedade, pois esta multiplicação tende a criar certa riqueza média, que é a mais favorável à felicidade do homem.

A defesa de ARISTÓTELES em favor da constituição de uma numerosa classe média e da extensão tão grande quanto possível da média e da pequena propriedade não perdeu nada do seu valor, pois se funda sôbre as condições permanentes da paz e da prosperidade públi-

---

16 ARISTÓTELES preconizara êsse remédio a propósito de Esparta e de Thurium, onde a propriedade fundiária estava concentrada em mui poucas mãos. Mas, como o faz observar M. DEFOURNY (*loc. cit.*, págs. 119-129), êste expediente deve apreciar-se em função das preferências políticas de ARISTÓTELES pela democracia rural. Crê, com efeito, ARISTÓTELES que a concentração fundiária nas mãos de alguns proprietários redunda necessàriamente em criar graves conflitos entre os proprietários e a enorme massa dos proletários.

cas. "Terras patrimoniais, por um lado, e terras privadas, por outro; na posse destas últimas, nem desigualdades excessivas, nem exagerada fragmentação; repartição dos grandes domínios e preservação dos pequenos; cada cidadão deve de ser proprietário: eis qual parece ser o ideal do Estagirita. Êste ideal concorda maravilhosamente com a política das classes médias, que êle considera como a melhor garantia da segurança do Estado. *Grande benefício é para uma nação o possuir uma classe média numerosa.* Porque essa classe média não cobiça, como os pobres, a fortuna dos ricos. Doutra parte, a sua fortuna não é cobiçada, como a dos ricos, pelos indigentes. Sua condição é estável e segura; e, por conseqüência, ela é hostil às mudanças. Se fôr numerosa, ela é para o Estado um elemento de conservação, e pode impedir as revoluções" (M. DEFOURNY, *loc. cit.*, páginas 129-130).

C. Noção de economia política

307 **As discussões que precedem conduzem-nos a propor uma noção da economia política mui diferente da que tem sido vulgarizada pelo liberalismo dos dois últimos séculos e explorada pelo capitalismo contemporâneo.**

1. Relações econômicas. **A *idéia de economia* (etimològicamente, ciência da ordem a estabelecer na casa humana) está ligada à de riqueza, isto é, à *idéia de todos os recursos naturais que o homem utiliza para seus fins.* Forma ela, pois, de alguma sorte, corpo com a idéia de matéria. Se os bens que o homem faz servir às suas necessidades fôssem puramente imateriais, não haveria ciência econômica. Sem dúvida, os bens espirituais (ciências e artes) constituem uma parte do objeto econômico; mas é ùnicamente enquanto e na medida em que podem traduzir-se em efeitos materiais e sensíveis.**

De outra parte, *os problemas econômicos resultam do fato de as riquezas materiais serem objeto de apropriação, de conservação, de consumo e de troca* entre os membros da espécie humana, e de, por êste motivo, suscitarem numerosas questões de direitos e de deveres recíprocos. A um nível ainda mais profundo, os problemas econômicos nascem do fato de o *uso dos valôres materiais interessar diretamente os fins da pessoa humana* e de, sob êste aspecto, dever estar subordinado às leis morais que regulam universalmente a atividade do homem.

2. Natureza da ordem econômica

308 ***a) Definição da economia.*** **Se, como ressalta da noção de economia, a ordem econômica implica uma dupla relação — de uma parte, com as riquezas materiais e, de outra, com os fins da atividade humana e com o conjunto das pessoas**

humanas — o objeto próprio da economia será, pois, não simplesmente a produção e a distribuição das riquezas, mas sim "o homem que age, que fixa e que põe em circulação o objeto de sua atividade". (H. LORIN, *Semaine sociale de Rouen,* 1910, pág. 72). Por isto, na sua noção completa, a economia exige ser definida como sendo a *ciência das relações humanas que derivam das necessidades do homem e do uso que êle deve fazer das riquezas.*

b) *Física e economia.* Não há coisa mais sem fundamento que a pretensão dos teóricos do liberalismo, de reduzir a economia a uma física. A economia supõe evidentemente o conhecimento das leis da natureza e dos métodos próprios para lhe assegurar o domínio para o bem do homem; mas não poderia reduzir-se a esta ciência e a suas técnicas, já que versa essencialmente sôbre as *relações econômicas* que são relações *entre pessoas humanas.* A questão de saber que rendimento se pode esperar de uma máquina, que fertilizantes devem ser utilizados para aumentar a fecundidade do solo, as vantagens materiais da substituição da hulha negra pela hulha branca, etc., são problemas técnicos (mecânicos, físicos ou químicos) : só se tornam problemas pròpriamente econômicos na medida em que interessam os agentes humanos nas suas condições morais e nas suas relações mútuas, isto é, na medida em que fundam juízos de valor relativamente às pessoas humanas. *O econômico é, pois, essencialmente o humano e, por êste motivo, está necessàriamente subordinado à reta noção das leis morais e dos fins humanos.*

Uma objeção corrente consiste em dizer que no homem devem distinguir-se duas espécies de atividades: a atividade corporal e a atividade espiritual. A primeira dependeria ùnicamente da economia, e a segunda só da moral. Mas isto é esquecer que, se a *distinção* das duas espécies de atividades é fundada, não o é a sua *separação. O homem é uno, e suas necessidades corporais e sensíveis estão em relação estreita e constante com suas necessidades morais e espirituais.* O homem não é um corpo mais uma alma, é uma alma encarnada ou um corpo animado por uma alma espiritual. Por isso a concepção, familiar à Escola liberal, de um *homo oeconomicus,* isto é, de um ser humano que poderia ser reduzido a funções puramente corporais e dominado pela lei do menor esfôrço, é uma concepção absolutamente mítica, que obriga a recambiar para o domínio das ficções a noção de uma economia autônoma que sôbre ela se pretende fundar.[17]

---

[17] STUART MILL, com tôda a clareza desejável, propõe, na sua *Logique,* t. II, págs. 112-496, trad. fr., êste mito do *homo oeconomimus*: "A economia política faz abstração de tôda paixão, de todo móbil que não sejam as paixões e os móveis que se podem considerar como os princípios

309 c) *Economia e Moral.* O princípio de ordem econômica que deve regular a produção e a distribuição das riquezas não pode, pois, ser senão um princípio moral e político. Pelo próprio fato de concernir às riquezas materiais, essa ordem faz necessàriamente intervir a noção das condições materiais da vida humana e das leis que regem o domínio das realidades naturais: a política econômica deve estribar-se constantemente na *exata apreciação e na medida precisa dos dados mecânicos e físicos*, que são a *matéria da economia.* Mas são êsses uns puros *meios*, cujo uso, por se tratar do homem, pessoa moral, requer absolutamente a *consideração dos fins da atividade humana e das regras morais que a dirigem.* É por isto que, por sua própria essência, a economia entra no direito comum das ciências morais, e por isso também é que, em razão do caráter social das relações econômicas, a economia (como o indica o nome que se lhe dá, de *economia política*) depende mais especialmente (bem entendido, sem sair da ordem moral) da política e do direito.

Pode-se, assim, resolver a *questão das "leis econômicas"*, cujo tipo é fornecido pela famosa lei da oferta e da procura. Esta lei, segundo os economistas liberais, é uma verdadeira *lei natural,* à qual há que obedecer absolutamente, como se obedece à lei da gravidade. Mas há nisto um grave equívoco. Com efeito, as "leis econômicas" reduzem-se a leis estatísticas ou médias, que exprimem *fatos.* Mas êstes fatos nada mais são, precisamente, do que a *matéria* da economia e, por esta razão, são susceptíveis de ser governados, modificados, transformados ou inibidos pelo esfôrço do homem, da mesma maneira como as leis ou fatos físicos são a matéria de tôdas as técnicas que se empregam para sujeitar a natureza aos fins do homem. *Consiste, pois, aqui o êrro em identificar duas acepções, totalmente diferentes, da palavra "lei"*: uma tirada da ordem física, onde a lei nada mais é do que um fato geral e constante (*I, 203*) ; e outra tirada do domínio moral, onde a lei designa uma ordem da razão (*76*). Rigorosamente falando, só há lei neste último sentido e, por conseguinte, *em economia como em política não há lei autêntica a não ser a que exprime uma exigência moral.*

---

perpètuamente em luta com o desejo da riqueza, a saber: a aversão ao trabalho e o desejo do gôzo imediato de custosos prazeres (...) A economia política considera o gênero humano como ocupado ùnicamente com a aquisição e com o consumo da riqueza. Seu escopo é mostrar qual seria a conduta dos homens que vivem em estado de sociedade, se êsse móbil, abstração feita dos dois móveis acima indicados, fôsse a regra absoluta de tôdas as suas ações. Ela mostra o gênero humano movido por êsse desejo, acumulando a riqueza e empregando-a na produção de novas riquezas".

Da errônea noção das "leis econômicas", cuja ciência constituiria o essencial da economia política, e que bastariam, desde que a elas nos submetêssemos, para gerar automàticamente a prosperidade pública, é que deriva o axioma liberal do "deixar fazer e deixar passar". *Assim entendida, a liberdade de fazer e de agir é exatamente um conselho de submissão a tôdas as fôrças de opressão e de injustiça.* Sabemos hoje sobejamente, após os fracassos contemporâneos do liberalismo econômico, que, deixada a si mesma, sem contrôle nem contrapêso, a "liberdade" (isto é, a submissão às pretensas "leis econômicas") só consegue é gerar a anarquia e a iniqüidade. O direito do mais fraco acha-se constantemente oprimido, e o reinado da liberdade vem a ser o reinado do arbítrio e da fôrça. [18]

§ 4. FUNDAMENTOS JURÍDICOS DA APROPRIAÇÃO

310 Vimos que originàriamente os bens materiais, tendo sido feitos para o gôzo comum de todos os homens, ainda não pertencem a ninguém, isto é, *o direito de propriedade natural que todo homem traz ao nascer é indeterminado.* Só por *fatos jurídicos* é que êsse direito abstrato de propriedade achar-se-á definido sob a forma de um direito de apropriação conferido a tal indivíduo ou a tal grupo de indivíduos sôbre tais ou tais outros bens concretos.

Êstes fatos jurídicos ou *títulos de propriedade* são numerosíssimos. Pode-se, porém, reduzi-los às cinco categorias seguintes: ocupação, acessão, prescrição, sucessão e contrato.

A. Ocupação

1. **Noção.** A ocupação é *a tomada de posse de uma coisa que a ninguém pertence, com a intenção, exteriormente manifestada, de ser seu proprietário.*

Em princípio, a ocupação confere um verdadeiro direito de propriedade quando são realizadas as quatro condições apontadas na sua definição. Com efeito, ela não viola nenhum direito, nem aquêle que pudessem ter outros indivíduos, visto que, por hipótese, a coisa é *res nullius*, nem o da sociedade, a qual, como vimos, tem tudo a ganhar com a propriedade privada. Por outro lado, essa tomada de posse precisa bastante o direito natural que todos têm de possuir a coisa que querem transformar ou fecundar com seu trabalho. Enfim, històricamente, a ocupação foi o primeiro modo possível de apropriação.

---

[18] Cf., sôbre tôda esta questão, J. VIALATOUX, *Philosophie économique, Études critiques sur le Naturalisme*, Paris, 1933, págs. XIII-XIX e 69-116. J. FOLLIET, *Initiation économique et sociale*, Lyon, 1954.

2. **Objetos suscetíveis de ocupação.** Hoje em dia, pelo menos no Ocidente, os Estados reservam para si mesmos as terras desocupadas. A ocupação já não pode exercer-se senão sôbre certos bens móveis, a saber: *os frutos da caça e da pesca*, os *tesouros*, os *destroços*, os *objetos abandonados*. Aliás, o direito civil regula de maneira precisa as condições de ocupação dêsses diferentes objetos, e define os direitos e os deveres dos ocupantes que entram em concorrência por um mesmo objeto.

B. Acessão

311 1. **Noção.** A acessão é a *extensão do direito de propriedade aos acessórios da coisa*, isto é, àquilo que dela provém ou que se lhe adita. Há, portanto, duas espécies de acessão: a acessão por produção e a acessão por união. Que seja êsse um verdadeiro título de propriedade explica-se por êstes dois axiomas: *res fructificat domino, — accessorium sequitur principale.*

2. **Acessão por união.** A acessão por produção pode versar sôbre as três espécies de frutos que o direito distingue: frutos naturais, frutos industriais e frutos civis (sendo êstes últimos constituídos por uma soma de dinheiro produzida periòdicamente por um bem em virtude de um contrato).

Na *acessão por união* há que distinguir o caso dos bens mobiliários e o dos bens imobiliários.

a) *Bens mobiliários.* Em direito civil, os direitos são regidos, neste domínio, pelo artigo do Código: "em matéria de bens, posse vale título", o que quer dizer que *ninguém pode reivindicar móveis contra o possuidor de boa-fé.* A lei considera êste como proprietário, sem distinguir entre acessório e principal. Com isso o legislador quis assegurar a paz pública, a segurança e a confiança das permutas, que seriam gravemente comprometidas se ao antigo proprietário fôsse lícito reivindicar sua coisa quando já passara ela talvez por numerosas mãos.

Todavia, uma *exceção* é feita *para os casos de perda ou de roubo.* Pode o proprietário reivindicar seu bem durante três anos contra aquêle em cujas mãos êle se acha. Em compensação, há que indenizar o possuidor quando êste de boa-fé adquiriu o objeto.

b) *Bens imobiliários.* Aqui a acessão pode resultar quer do *trabalho* do homem, quer da natureza. Quanto ao *solo,* sendo o seu proprietário dono também de tudo o que está acima ou abaixo dêle, é considerado proprietário das construções, plantações ou trabalhos que outro ali houvesse feito. O Código re-

gula os casos que obrigam a indenizar o autor dos trabalhos. Os *fatos naturais* são principalmente os que resultam da vizinhança de um curso de água.

C. Prescrição

312 1. **Noção.** A prescrição é um *meio de adquirir uma propriedade* (prescrição aquisitiva) *ou de se liberar de uma obrigação ou de uma dívida* (prescrição liberatória) *por certo lapso de tempo e sob condições determinadas pela lei ou pelo costume.*

2. Legitimidade

a) *Do ponto-de-vista legal.* A primeira vista, a prescrição afigura-se ilegítima, por dar a impressão de consagrar uma verdadeira espoliação, fazendo o direito do possuidor prevalecer sôbre o do proprietário, sob a única condição de certo lapso de tempo, como se, por si só, o tempo pudesse bastar para criar ou para suprimir o direito. Contudo, esta objeção é meramente especiosa. Com efeito, *a prescrição é a salvaguarda essencial da propriedade,* porque sem ela um proprietário jamais estaria seguro de conservar seu bem. Não lhe bastaria mostrar os títulos translativos pelos quais adquiriu o seu bem; deveria, ademais, mostrar os do seu vendedor, que só pôde transferir-lhe dito bem com a condição de ser proprietário dêle, e mostrar também os títulos de vendedores precedentes. Nenhuma propriedade estaria segura. Por isto é que o Código precisa que, em caso de contestação, basta demonstrar que o fato da propriedade remonta a *trinta anos.* O caso do devedor é do mesmo gênero: se não fôra a prescrição, o devedor que perdeu ou destruiu sua quitação não poderia demonstrar a sua liberação frente a um credor desordenado ou desonesto.

Assim, *a prescrição consolida a propriedade ou supre os títulos.* Tranqüiliza os particulares e as famílias protegendo os patrimônios contra injustas reclamações e intermináveis processos. À sociedade proporciona a ordem e a tranqüilidade. Ao comércio, dá a segurança necessária para fazer valer os bens e efetuar transações firmes.

b) *Do ponto-de-vista da consciência.* Pode a prescrição valer em consciência *quando reveste as condições jurídicas requeridas e quando, ademais, se procedeu de boa-fé.* Por conseguinte, em consciência, quem se reconhece injusto possuidor não pode usar da prescrição. Se, no caso de má-fé, a lei aceita entretanto a prescrição trintenária, a razão disto não é que ela queira legitimar o roubo, mas ùnicamente que, ao achar-se

em face de dois direitos, o do proprietário lesado e o da sociedade cuja tranqüilidade deve ela assegurar, antepõe o direito desta ao do proprietário. Assim também, a prescrição liberatória, de curta duração (de seis meses a dois anos), não vale em consciência, pois a lei supõe que se realizou o pagamento. Decorridos os prazos previstos, a lei imporia ainda o pagamento, se se provasse não haver sido paga a dívida.

D. Sucessão

313 A sucessão entra na categoria dos contratos gratuitos (*274*). Podemos, porém, tratar dela à parte, em razão de tudo o que ela encerra de especial e de único sob o ponto-de-vista contratual. Distinguem-se a sucessão testamentária e a sucessão *ab intestatu.* A primeira (*testamento*) *consiste em dispor para o momento em que já se não existir, do todo ou de parte da própria fortuna, em favor de uma pessoa* (física ou moral) *determinada.* A *sucessão "ab intestatu" é a transmissão, ao herdeiro natural, dos bens de uma pessoa que morre sem haver expressado legalmente sua última vontade.* É ela, pois, de fato, um testamento presumido. Testamento e sucessão põem em questão o *direito de herança.*

Na legislação francesa, a lei exclui da herança *ab intestatu* certos filhos, e em particular os indignos (presumindo-se não querer o *de cujus* favorecer um indigno. A lei chama à sucessão primeiramente os herdeiros regulares (parentes legítimos), depois os herdeiros irregulares. Os *herdeiros regulares* são chamados à sucessão hieràrquicamente, isto é, a primeira ordem (descendentes) exclui a segunda (ascendentes e colaterais privilegiados), esta exclui a terceira (ascendentes outros que não o pai e a mãe), salvo uma exceção, e, finalmente, a terceira ordem exclui a quarta (colaterais ordinários). Os *herdeiros irregulares* são, sob certas condições, o filho natural (reconhecido): na ausência de herdeiros sucessíveis, herda êle tudo; nos outros casos, só herda a fração a que teria direito se legítimo fôra. Quanto aos filhos adulterinos ou incestuosos, só lhes concede a lei pensão alimentar.

1. **Problema da herança.** Os socialistas estão de acôrdo em acusar de imoral o direito de testar. A herança, dizem êles, faz do filho rico ou do privilegiado um preguiçoso, e alimenta as desigualdades sociais. Aliás, nada mais podendo um morto fazer, não deveria poder dar seus bens.

Ao contrário, suprimindo ou, em todo caso, restringindo consideràvelmente o direito de herança, far-se-iam entrar na coletividade bens que foram subtraídos ao gôzo comum e só

foram acumulados em proveito de alguns. Haveria nisto um meio poderoso de progresso social.

314 2. **Legitimidade e limites do direito de testar.** Êsses argumentos não são igualmente válidos. Uma solução equilibrada consistiria, antes, de um lado em admitir que a herança é legítima por direito natural, e que de fato tem grandes vantagens para a família e para a sociedade tôda; e, de outro lado, que, como tôdas as outras atividades do homem, só pode ela exercer-se nos limites do bem comum.

a) A herança e o direito natural. O direito de testar é um direito natural, que a lei humana pode e deve regulamentar, mas que não poderia proscrever. *Deriva êle, com efeito, diretamente do direito de propriedade e de doação:* o proprietário de um bem pode fazer dêste todo uso que a moral não proíbe. Pode, pois, fazê-lo passar a seus herdeiros, pois *o testamento nada mais é do que uma doação feita antes da morte para produzir seus efeitos após a morte do doador.* Ninguém contesta que se possa doar a têrmo e doar condicionalmente. O direito de testar resulta, pois, como o direito de doação, da propriedade e, por conseqüência, da natureza, e não da lei.

A herança responde a um *sentimento natural do homem,* que por instinto é inclinado a prolongar para além da curta duração de sua vida aquilo que êle marcou com o sêlo da sua personalidade, isto é, não sòmente os tesouros espirituais e morais que acumulou, mas ainda os objetos materiais que são como que o sustentáculo dêsses bens espirituais ou produtos de seu labor. Por não ter a certeza de poder transmitir êsses bens aos que vêm depois de si, e que são como os continuadores de sua obra, o homem seria mais vulnerável à tentação da inércia e da mediocridade. Contentando-se com satisfazer dia por dia suas principais necessidades, êle só trabalharia o justo necessário para manter uma vida que êle sabe careceria de amanhã terrestre. Na realidade, não há melhor estimulante para um pai do que ter de preparar o futuro dos filhos. Não lhe basta havê-los ajudado durante a vida: êle deseja continuar, mesmo depois de sua morte, dando sua proteção e seu socorro, deixando aos seus algo de si mesmo que lhes permita, por sua vez, fundarem lares felizes e prósperos.

b) Limites do direito de testar. Fica de pé que êstes argumentos não podem bastar para justificar um exercício absoluto e ilimitado do direito de herança. Aqui como alhures, *as exigências do bem comum podem e devem intervir para regular as sucessões e para limitar os efeitos cumulativos que delas resultariam.* Porquanto, se em muitos casos o direito de transmitir os próprios bens a herdeiros favorece grandemente

a atividade e a engenhosidade do pai de família, não deve entretanto incitar os futuros herdeiros à indolência e à preguiça, e permitir-lhes viver certamente sem preocupação e sem dificuldade, ao abrigo da condição comum que a todos impõe a lei do trabalho. É por isto que incumbe ao legislador achar a justa medida imposta pelo bem comum, de uma parte proporcionando as sucessões ao grau de parentesco (sendo os ascendentes diretos, normalmente, favorecidos em detrimento dos colaterais), e, de outra parte, gravando-os com impostos mais ou menos pesados que lhes reduzem sensìvelmente (e mesmo, pràticamente, suprimam) os efeitos cumulativos.

315 2. **Regimes sucessórios.** Podem-se distinguir três tipos de regimes sucessórios: o da liberdade absoluta, o da conservação forçada e o da reserva hereditária.

a) *Regime da liberdade absoluta.* Neste regime, *o pai dispõe de seus bens como bem entende.* Dá tudo o que quer a quem quer, e pode mesmo deserdar sua parentela. Tal é o regime atual da Inglaterra e dos Estados Unidos.

A êste sistema podem reconhecer-se as três *vantagens* seguintes. Há nêles, primeiramente, *interêsse, para o pai, em dispor inteiramente de seus bens.* Se a injustiça é de recear em certos casos, também pode-se achar que, na maioria dêles, a natureza basta para afastá-la, pela inclinação que ela pôs no coração dos pais e que os leva a deixarem seus bens a seus filhos e herdeiros naturais. Permite também êste sistema fazer *obra duradoura.* Se o testador está seguro de poder confiar a continuação de sua obra àquele que mais apto é a lhe assumir a continuação, tem maior interêsse em fazê-la prosperar. Enfim, a liberdade de testar *fortalece a autoridade do pai e estimula a engenhosidade dos filhos.* Pode o pai favorecer os filhos que o merecem e deserdar os indignos. Por não estar seguro de herdar uma situação já feita, deve o filho contar com seus próprios esforços para se assegurar uma carreira.

Êste sistema, entretanto, vai de encontro às idéias francesas, que são igualitárias. Em França, dificilmente se concebe que numa família um filho herde a situação brilhante ou favorável de seu pai, enquanto que seus irmãos vivam obscuramente do seu próprio labor. Há também o receio de que essa diferença de situação gere discussões, ódios e ciúme. Enfim, teme-se, da parte do pai, os abusos de autoridade. De tôdas estas objeções, a única realmente séria é tirada da *paixão igualitária*: esta é tão forte, que os pais franceses, na maioria dos casos, renunciam à sua disponibilidade. Evidentemente há que levar em conta êste sentimento. É êle, porém, completamente razoável? A desigualdade está em tôda parte. E ela não seria mais chocante em matéria hereditária do que em outros domínios. Quanto às conseqüências do sistema (ciúmes, intrigas, abuso de autoridade),

não são coisas necessárias: pelos processos de sucessão sabe-se que elas se manifestam menos na Inglaterra do que na França.

316 b) *Conservação forçada.* O pai não pode *nem testar, nem doar "inter vivos"*, nem mesmo gravar seus bens com dívidas que os tornassem apreensíveis. *De pleno direito, a família herda a totalidade dos bens,* e isto *com ou sem partilha forçada.* A *partilha forçada,* em vigor entre os antigos Germanos, foi retomada pela Convenção, que reduzia a um décimo a quota disponível. O regime *sem partilha forçada,* isto é, com a faculdade, para o pai, de atribuir seus bens a um ou dois filhos, com exclusão dos outros, foi conhecido de Roma e do feudalismo. Nesse regime familiar e patriarcal, dizia-se em Roma, "a fortuna é imóvel como o lar e o túmulo".

Êste sistema seria hoje inaceitável. Desarma completamente o pai em face dos filhos indignos, e implica um *desconhecimento das exigências do direito natural,* do qual deriva o direito de propriedade. Todavia, quando a conservação forçada não se acompanha da partilha forçada, seus inconvenientes acham-se atenuados. Porém a liberdade ainda fica bem restrita. Por isto êste sistema tornou-se absolutamente estranho aos nossos costumes.

c) *Regime da reserva hereditária.* Enquanto os regimes precedentes só levam em conta, respectivamente, um dêstes dois elementos: direito de propriedade ou dever familiar e social da propriedade, o regime da reserva esforça-se por conciliar o direito e o dever. *O "de cujus" pode dispor livremente de uma parte do seu haver, indo o outro, de pleno direito, aos herdeiros em linha direta, com partilha forçada.* Excetuada a Inglaterra, é êste o regime de tôda a Europa, mas a cota da reserva varia de uma nação para outra.

As *vantagens* dêste sistema são de salvaguardar a igualdade dos filhos, de aumentar o número dos proprietários e, com isto, de responder a uma das condições da paz e da prosperidade públicas.

Tem, entretanto, êste regime *numerosos inconvenientes.* Além de *ferir o direito de propriedade, enfraquece a autoridade paterna,* favorecendo a independência dos filhos, seguros da sua reserva. Ademais, *inclina ao casamento de interêsse,* mormente nos campos, porque, para desinteressar seus co-herdeiros, muitas vêzes faz-se mister que aquêle que conserva os imóveis espose uma mulher que lhe traga um prande dote. Porém o maior vício de que se pode acusar êste regime é o de *ser êle uma das causas maiores da diminuição da natalidade.* Os pais não querem que seus filhos fiquem menos à vontade do que êles mesmos; não querem que lhes dividam o seu patrimônio. Êste sentimento, poderosíssimo, tem atuado sobretudo nos campos: para evitar a todo transe a divisão dos domínios, muitas famílias camponesas têm-se tornado sistemàticamente famílias de filho único ou dois filhos apenas.

Êstes inconvenientes do regime da reserva são tão notáveis, que se deveria pensar, senão em sua supressão, pelo menos em sua *refor-*

ma. Esta poderia ser realizada sob dois aspectos. De uma parte, haveria que encarar um *aumento da disponibilidade*, que na França dá lugar a êste paradoxo: de ser ela cada vez mais limitada à medida que os pais têm mais filhos. Sem dúvida também, seria conveniente que a disponibilidade compreendesse os bens profissionais e também a casa paterna, a loja, o estudo etc. (Há uma lei que tende para isso, a saber: a que declara intocável o bem de família). Doutra parte, haveria que *suprimir o direito concedido aos herdeiros de exigir a partilha de todos os elementos da sucessão*. Tratar-se-ia, em suma, de favorecer os arranjos de família. Assim evitar-se-iam em parte os inconvenientes do sistema da reserva (muito aclimado em França), e em parte assegurar-se-iam as vantagens do sistema da liberdade.[19]

E. Contrato de venda

317 A venda define-se como sendo um *contrato pelo qual se transfere a alguém a propriedade de uma coisa mediante preço determinado*. A venda é um aperfeiçoamento e uma simplificação da troca. Com efeito, na troca (ou permuta), há duas coisas que se servem mùtuamente de preço, enquanto que na venda só há *uma coisa cuja propriedade é transferida*, e *um preço que é o equivalente da coisa* e deve permitir adquirir seja lá o que fôr no momento da necessidade. O principal problema que o contrato de venda suscita é o do justo preço.

1. **Três espécies de preço.** Distingue-se um preço legal, um preço corrente e um preço convencional. O *preço legal* é aquêle que é *fixado pela lei* para certas mercadorias de primeira necessidade (pão, carne, transportes, etc.), ou para as mercadorias cuja venda é monopolizada pelo Estado (fumo, pólvora, etc.). *Preço vulgar* ou corrente é aquêle que é fixado pela *avaliação comum*. Está sujeito, por conseqüência, a oscilações mais ou menos amplas, que vão desde o preço inferior ao médio e ao superior, e que são determinadas pela concorrência (lei da oferta e da procura): "quando dois compradores correm atrás de um vendedor, os preços sobem; quando dois vendedores correm atrás de um comprador, os preços baixam". *Preço convencional* é aquêle que é fixado por *comum acôrdo dos dois contratantes*.

Apresenta-se a questão de saber como e por quem será determinado o justo preço das mercadorias. Duas são as so-

[19] Um decreto-lei (de 17 de junho de 1938) permite a mantença da indivisão, a atribuição da propriedade inteira a um co-herdeiro, mediante pagamento de uma soma aos outros co-herdeiros, para uma exploração de valor inferior a 200.000 francos. (Êste valor foi elevado a 400.000 francos por uma lei de 20-7-1941.)

luções que se apresentam: a que só admite o preço convencional e a que entende que há um preço natural das coisas.

318 2. **Teoria do preço convencional.** Esta teoria é a do *liberalismo econômico.* Os interessados — diz-se — são os melhores juízes do valor de um objeto e, por conseguinte, o justo preço será aquêle que êles convencionarem. O vendedor oferece; o comprador pede: ambos têm interêsse em receber o mais possível e em pagar o menos que possam. Acabam por convir num preço, que para ambos é o justo preço. Assim *o problema se resolve pela lei da oferta e da procura.* Ou, mais exatamente, nem chega a se apresentar.

Esta teoria é simples. Faz valer em seu favor o fato de respeitar plenamente o direito de propriedade, e de ser mui proveitosa ao bem geral, pois a concorrência é a alma do comércio: estimula as transações, incita os produtores a diminuir seus preços de custo, aumenta o mercado e faz baixar os preços, em benefício dos consumidores.

Em realidade, *essa teoria* não pode ser aceita em moral, pois *conduz à injustiça em dois pontos essenciais.* Primeiro, *desnatura o contrato de venda.* Os contratantes que permutam uma mercadoria têm a intenção de obter o equivalente daquilo que põem em mãos um do outro, e de modo algum, intentam fazer-se mùtuamente um presente. Por conseqüência, o preço será justo quando fôr sensìvelmente igual ao valor do objeto permutado, isto é, quando cada um der tanto quanto recebe. Por outra parte, *a teoria liberal abre livre campo à exploração do homem pelo homem.* Tôda a liberdade do necessitado em face do açambarcador consistirá em suportar as exigências dêste. Não se pode admitir que convenções dêste gênero sejam justas pelo simples fato de serem consentidas por ambas as partes, porquanto a justiça não é um efeito das convenções humanas; é-lhes superior e governa-as em matéria de trocas como nos outros domínios. Há contratos que são injustos e cuja injustiça os faz nulos em consciência, senão perante a lei. Respondem os liberais que a lei da oferta e da procura corrige por si mesma seus próprios defeitos: o vendedor, que teòricamente pode inflacionar seus preços, pràticamente não o fará, quer por interêsse (receio de perder a venda, de perder a freguesia), quer por humanidade (os homens desonestos são apenas a exceção). Porém esta resposta carece de valor. Porque descura *o caso em que o vendedor fôr senhor do mercado,* em conseqüência de circunstâncias acidentais (guerra, intempéries, cataclismos, etc.) que acarretam a escassez de certos produtos ou, as mais das vêzes, por efeito das coalizões (trustes e cartéis). A experiência mostra demasiado que êstes casos não são quiméricos.

319 Para nos darmos conta disto, bastará retraçarmos as *principais etapas do regime capitalista*, que é o *produto típico do liberalismo econômico*.

a) *Liberalismo econômico e capitalismo.* Já indicamos *(291)* que o regime capitalista estava amplamente esboçado antes da Revolução Francesa de 1789. *Sob sua forma moderna, o capitalismo nasceu*, na Inglaterra, *com a grande indústria e com as transformações sociais trazidas pelo progresso das técnicas mecânicas.* Porém essa "revolução industrial" era "o desfecho normal da evolução econômica" (P. MANTOUX, *La Révolution industrielle au XVIII e siècle*, Paris, 1905, pág. 408) : esta fôra preparada pelo desenvolvimento contínuo, desde o século XVI, disso a que MARX chama o "regime da manufatura", isto é, dos ofícios e das cidades, da divisão do trabalho, dos mercados, das trocas e dos bancos. A economia medieval, que havia sido uma economia do trabalho, desaparece então em proveito de uma *economia dominada pelas noções de trocas e de lucro.* Ao mesmo tempo que o *espírito capitalista* se implantava na sociedade e tendia a fazer saltar a armadura feudal do antigo regime, a nova economia encontrava, desde o século XVIII, seus apologistas e seus teóricos. Duas datas podem servir para ilustrar um impressionante sincronismo: em 1768, a grande indústria textil estréia pelas emprêsas de Arkwright; em 1776, A. SMITH publica suas *Investigações sôbre a natureza e as causas da riqueza das nações*, que são como que o manifesto do liberalismo individualista. Os argumentos apresentados nesta obra formam, com efeito, um sistema que receberá o nome de *liberalismo econômico* para significar que o princípio essencial da nova economia é que *a prosperidade geral será o fruto automático e necessário da liberdade absoluta do trabalho e das trocas.*

320 b) *Princípios do liberalismo.* Os principais economistas da segunda metade do século XVIII e do início do XIX (Fisiocratas: QUESNAY, TURGOT; Teóricos da "Ciência econômica": J. B. SAY, ROSSI, BASTIAT, na França; MALTHUS, A. SMITH, RICARDO, COBDEN, na Inglaterra), consideram a economia como uma *física*, que enuncia as leis segundo as quais se exerce um mecanismo social natural. No dizer dêles, *a prosperidade deve resultar da submissão às suas leis, que nem a política nem a moral têm o direito nem o poder de modificar ou de governar*, porque elas são tão necessárias e fatais como as do mundo físico-químico. O pior êrro seria querer intervir no jôgo delas. A regra absoluta será, pois, segundo a fórmula de QUESNAY a do "deixar fazer e deixar passar", isto é, a liberdade ilimitada do trabalho, da produção e das trocas.[20]

---

[20] Sabe-se que foi em nome dêsses princípios que TURGOT, em 1766, suprimiu os mestrados, elemento essencial da organização corporativa, e que a Revolução, em 1791, suprimiu as corporações do antigo regime e proibiu as associações profissionais.

c) *A lei suprema do lucro.* Todos os argumentos do liberalismo econômico podem reduzir-se do interêsse (ou do lucro). Com seu princípio do interêsse *(57)*, BENTHAM é por excelência o moralista do liberalismo. O grande motor da atividade humana, diz-se, é o interêsse. O homem só age se conta com um proveito, e sua ação é tanto mais enérgica e fecunda quanto maior fôr o proveito esperado. *No domínio econômico tudo pende, pois, da lei do interêsse ou do lucro.*

Deve esta lei atuar livremente se se pretende que seja proveitosa. Implica ela, pois, a *livre concorrência das atividades econômicas,* que por sua vez é a fonte dos imensos progressos econômicos e sociais realizados de dois séculos para cá. Se é verdade que a livre concorrência tem suas vítimas, a prodigiosa multiplicação das riquezas que ela proporciona compensa largamente suas conseqüências individualmente nocivas.

A livre concorrência, com seu corolário natural, que é a lei da oferta e da procura, traduz de maneira automática os valôres de troca e as possibilidades de lucro. *O valor de troca determina-se, com efeito, mecânicamente no mercado, pela mútua relação quantitativa dos bens, tomados enquanto mercadorias.* As coisas fixam seus preços sòzinhas, sem qualquer intervenção do homem; *os fenômenos econômicos não têm nada de humano* e, por conseguinte, nenhuma relação têm com a moral.

O regime liberal conduzia diretamente ao capitalismo, favorecendo o acúmulo indefinido das riquezas e fazendo admitir a *doutrina da fecundidade própria do dinheiro* (ou dos signos da riqueza). A evolução do regime individualista é, a êste respeito, inteiramente característica. Com efeito, *a lei do lucro ilimitado e indefinido tende a criar, por seu próprio jôgo, enormes fortunas, que se traduzem em valôres monetários,* isto é, em signos da riqueza. *Êstes signos, assim acumulados, entram no jôgo econômico,* não mais como representando riquezas, senão *como valôres autônomos, isto é, tornam-se o instrumento da especulação.* Já agora, o lucro não mais resulta necessàriamente do trabalho, mas pode também provir pura e simplesmente da especulação, a qual, operando vastas transferências de signos, aumenta ou desfaz as fortunas com desconcertante facilidade.

321 d) *Trustes e cartéis.* O truste está ligado à especulação. Desenvolve-se desde 1900 nos Estados Unidos. Em sua forma primitiva, constitui uma *tentativa de monopolizar a produção e a venda* de uma só mercadoria, para facilitar o domínio absoluto dos preços do mercado. Sob esta forma, o truste já é inquietante, pela *ditadura* que chega a exercer (sobretudo pelos cartéis ou associações de trustes) sôbre zonas cada vez mais vastas do mercado econômico. Porém ainda mais temível se torna quando, abandonando a indústria e o comércio, se transforma em *sistema financeiro e especulativo.* Êste nôvo truste, que mais pròpriamente se denomina *grupo,* tem sua origem na necessidade crescente de dinheiro provocada pelo desen-

volvimento rápido dos negócios, e que leva os detentores de capitais e de créditos a desempenhar na economia papel cada vez mais ativo. Os donos do crédito depressa compreendem que não há para êles vantagem alguma em "se interessar" especialmente por um compartimento determinado do mundo econômico (por exemplo, "controlar" exclusivamente as chapas de aço), mas que, ao contrário, êles aumentam seu poder e seus lucros controlando por suas *participações financeiras* o maior número possível de negócios sem relação uns com os outros.

e) *Os grupos.* Uma nova transformação do grupo opera-se quando os dirigentes dêsses grupos se dão conta de que ganharão mais dinheiro, e muito mais fàcilmente, jogando na Bôlsa sôbre as ações das sociedades que êles controlam, do que aumentando suas vendas e aperfeiçoando seus métodos industriais e comerciais. Assim sendo, tornaram-se êles essencialmente *organismos de especulação,* e então o regime capitalista chegava a êste paradoxo: que *já agora não eram mais as emprêsas* (ou as mercadorias) *que importavam, mas sim o papel negociado no mercado* (emissão de títulos, aumento de capital, participações). Do mesmo modo, *já não eram as emprêsas que procuravam dinheiro, era o dinheiro que impelia à criação contínua de novas emprêsas, sem nenhuma preocupação com as necessidades econômicas a satisfazer,* mas ùnicamente para realizar novos lucros e continuar a sua proliferação monstruosa. Assim corria-se, do mesmo passo, a *superprodução,* ao *desemprêgo generalizado* e endêmico, e à *miséria.*[21]

Inútil é frisar a *enorme influência* que, por seus meios pràticamente limitados, os grupos financeiros podiam exercer *sôbre os governos,* para os induzir a favorecer suas combinações e a tolerar suas rapinas.

322 **3. Princípio do preço natural.** Contràriamente ao liberalismo econômico, pensamos que *há um preço natural das coisas, expressão do valor destas, com o qual é preciso conformar-se para assegurar a igualdade entre os contratantes.* Esse preço não será a vontade de um só que o fixará, mas sim a *avaliação comum,* quer dizer: êle será o resultado da apreciação dos homens sensatos e honestos num meio dado. (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 77, art. 1.) Para determinar êste preço, levar-se-ão em conta todos os elementos, intrínsecos e extrínsecos, que entram na composição da mercadoria.

---

[21] É dêsse regime que, à sua maneira, incisiva e irônica, fala PÉGUY em *L'Argent,* pág. 12: "Êsse estrangulamento econômico de hoje, essa estrangulação científica, fria, retangular, regular, limpa, nítida, sem uma rebarba, implacável, prudente, comum, constante, cômoda como uma virtude contra a qual nada há que dizer, e em que aquêle que é estrangulado nunca tem razão..."

a) *Elementos intrínsecos.* Os principais são: a *raridade* natural, os *custos* de fabricação e de circulação, de conservação e de venda; a *utilidade* da coisa para uma dada classe de consumidores. Em grande conta ter-se-á também a *quantidade de trabalho* incorporado na mercadoria e que deve ser remunerada de modo equitativo.

b) *Elementos extrínsecos.* Êstes elementos são: a *particular afeição* do vendedor; a do comprador; o *ganho* que o vendedor quer assegurar-se. Mas será que todos êstes elementos podem, em justiça, entrar em linha de conta para a formação dos preços? Responde-se ora que sim e ora que não. Porém uma solução intermediária pareceria mais razoável: *poder-se-ia admitir que o justo preço depende do apêgo que o vendedor tem ao seu bem,* mas *com independência das necessidades e disposições puramente pessoais do comprador,* porquanto, observa SANTO TOMÁS, "não se pode vender aquilo que se não possui. Mas como a utilidade puramente pessoal do comprador não é propriedade do vendedor, com que direito a aproveitaria êste para dela obter um benefício?"

323 4. **Soluções práticas.** Na prática, deve-se proceder da maneira seguinte relativamente às três espécies de preço:

a) *Preço legal.* Em caso de escassez, a autoridade tem o direito e o dever de fixar os preços dos gêneros e produtos mais necessários ou úteis, a fim de evitar o açambarcamento dessas mercadorias pelos mais ricos, e de impedir a alta dos preços, ruinosa para todos. *Deve o preço legal ser presumido justo,* e obriga em consciência, de maneira tanto mais grave quanto maior fôr a escassez.

b) *Preço corrente.* O preço corrente ou vulgar, determinado pela comum avaliação das pessoas competentes e honestas, isto é, em geral, pelo mercado, é *justo nos limites,* assaz restritos, *do máximo e do mínimo.*

c) *Preço convencional.* Êste preço só é justo se se aplica a mercadorias que não têm *nem preço legal nem preço corrente.*

324 Vê-se, pelo que precede, quais são as condições da *moralidade do comércio.* Consiste êste essencialmente em *comprar menos caro a fim de revender mais caro.* Certamente esta operação não pode justificar-se por si só, isto é, não pode ter razão de fim último. Com efeito, se o lucro fôra um fim, todo lucro, qualquer que fôsse, tornar-se-ia legítimo e louvável. Ademais, o comércio assim entendido seria uma coisa a um tempo absurda e imoral, visto que se proporia como *fim* a aquisição ilimitada de bens que, só podendo entrar na

categoria do *útil*, necessàriamente devem ordenar-se a fins ulteriores, a saber: a fins pròpriamente humanos. *Não pode, pois, o comércio ser senão um meio em vista de um fim legítimo, que é satisfazer as necessidades vitais do vendedor e do comprador* e, como tal, é êle obrigado a proporcionar-se a êsse fim.[22] *Lícito é, pois, o lucro enquanto e na medida em que, ordenado a fins legítimos, compensa equitativamente o trabalho, talento e os riscos do vendedor*, e permanece dentro das justas exigências do bem comum.[23]

Cumpre, entretanto, observar que, por sua própria natureza, o comércio encerra um real perigo, visto que *a atração do ganho é, por si, algo que não tem limites.*[24] É isto que faz do comércio um ofício moralmente perigoso, e mesmo um pouco inferior, que requer, da parte dos que o exercem, uma virtude de justiça e uma preocupação de comedimento freqüente sujeitas as rudes tentações.

F. Contrato de empréstimo

325 O empréstimo (*mutuum*) é um *contrato oneroso pelo qual alguém entrega uma coisa sua a outro para que êste a faça sua imediatamente, mas obrigando-se a devolver mais tarde algo da mesma natureza e da mesma qualidade.* Assim,

---

[22] Cf. SANTO TOMÁS, IIa, IIae, q. 77, art. 4: "*Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum. Et sic negociatio licita reddetur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expedit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris*".

[23] NICOLE (*Essais de Morale*, t. V., ed. de 1733, págs. 117-119) faz ver muito bem que o texto de SANTO TOMÁS (IIa IIae, q. 78, art. 2, ad 7), que parece condenar a majoração dos preços na venda a crédito, não pode ser entendido como uma condenação absoluta dêste processo comercial. mas sòmente do interêsse usurário. E acrescenta: "A um negociante é, pois, permitido vender as mercadorias mais caro do que as comprou. Mas quem regulará êsse mais? O ganho razoável do negociante. E que é que se deve considerar para regular êsse ganho? A pena, o trabalho, a indústria, os perigos que êle corre, as perdas que sobrevêm. Porque só há ganho quando se compensam as perdas com as vantagens." Era êsse exatamente o ponto-de-vista de SANTO AGOSTINHO (*In Psalm*. 70, *Sermo* 1, n.º 17): "Qual é o justo preço de uma mercadoria aos olhos dos comerciantes, senão aquilo que êles devem ganhar, vendendo não só para se indenizarem das despesas mas também para fazerem uma fortuna honesta servindo o público com fidelidade e com honradez?"

[24] SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 77, art. 4: "*Negotiatio, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio, secundum se considerata, quamdam turpitudinem habet inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium*".

só se emprestam coisas que se consomem pelo uso, como os comestíveis, ou aquelas de que só se pode usar alienando-as, como o dinheiro. Tôda a dificuldade refere-se ao empréstimo de dinheiro: pergunta-se *se é permitido emprestar a juros, até que ponto e por que.* Ademais, na hipótese da legitimidade do empréstimo a juros, evidentemente há um limite que não se pode passar, sob pena de cometer a *usura* (ganho ilícito e fraudulento): mas onde é que começa a usura, e em que consiste? Tais são as questões que o empréstimo a juros suscita.

326 1. **Resumo histórico.** O empréstimo a juros tem sido objeto de *apreciações mui diferentes* no curso da história: têm-no os moralistas ora condenado como imoral, ora simplesmente tolerado, ora declarado legítimo sob certas condições.

a) *Período de interdição.* Aos *Judeus* a Lei proibia emprestarem uns aos outros a juros. Era-lhes, porém, permitido praticar o empréstimo a juros com os estrangeiros. Os juros não eram, pois, ilícitos em si. Entre os *Romanos* reinava uma usura desenfreada, que os filósofos muitas vêzes condenaram: os ricos exigiam juros que iam de 20% a 40%. A seus discípulos Cristo recomenda tratarem-se como irmãos e se ajudarem mùtuamente: *"Benefacite et mutuum date, nihil inde sperantes"* (LUCAS, VI, 35). Neste conselho houve quem quisesse ver uma condenação dos juros; mas esta opinião é errônea, pois aqui se trata apenas de caridade para com o próximo e, de modo algum, da moralidade do empréstimo a juros. Por isto a questão ficou em suspenso durante muito tempo. Pouco a pouco, entretanto, os *concílios,* em razão dos abusos que se manifestavam, proibiam o empréstimo a juros aos *clérigos,* sem se pronunciarem sôbre a sua legitimidade. Quanto aos *Padres,* êstes condenam com vigor o empréstimo a juros tal como vêem praticar em seu tempo.

Na *Idade Média,* os *concílios* estendem aos *leigos* e sob penas as mais graves a proibição, feita primeiro aos clérigos, de praticarem a usura (ou empréstimo a juros). As razões que os teólogos dão para essa interdição reduzem-se às duas seguintes. De uma parte, *o dinheiro é infecundo.* Seu uso confunde-se com seu consumo; usá-lo é destruí-lo. Após uma compra, o dinheiro não existe mais do que o objeto fungível. Ora, o que é fungível é improdutivo: tirar dêle um benefício equivaleria, consoante a fórmula de SANTO TOMÁS (IIa IIae, q.78, art. 1), a vender duas vêzes a mesma coisa: o objeto e seu uso. Se do empréstimo resulta um benefício, êste virá ou do trabalho do tomador, ou do objeto comprado com o dinheiro emprestado, mas não do próprio dinheiro. Não se poderiam, pois, cobrar juros a não ser atribuindo a si uma parte do trabalho ou uma parte da coisa alheia. Por outro lado, cumpre observar que *quem pede empres-*

tado se torna proprietário do dinheiro, sôbre o qual o emprestador não mais tem *jus in re,* mas sòmente *jus ad rem (134).* A prova disto é que o tomador pode fazer dêle o uso que quiser, sem ter contas de espécie alguma a prestar. Se o perder, continua devendo-o. É que, portanto, lhe é o dono: *res perit domino.* Por conseqüência, se há lucro, deverá ser para êle: *res fructificat domino.*

Após estas condenações, os Judeus se fizeram os únicos donos do dinheiro, e continuavam a emprestar a juros, sem ter concorrência a temer. Emprestavam de 40 a 100%, e até mais. Nem Roma nem a Grécia haviam conhecido semelhante exploração. O escopo visado pela Igreja nas suas condenações parecia, pois, haver falhado. Por isto, para remediar essa situação, os teólogos distinguiram *duas espécies de juros:* os resultantes do próprio empréstimo, e os que seriam percebidos a título de societário, como compensação do dano ou dos riscos a que o prestamista se expõe. No primeiro sentido, em sua opinião o empréstimo era imoral; no segundo, era legítimo.

b) *Evolução da disciplina.* A partir do século XV, novos fatos modificaram o aspecto sob o qual se apresentava o empréstimo de dinheiro. Foi primeiramente a instituição do *Montepio.* Foi sobretudo a *exploração das riquezas dos países recém-descobertos:* para organizarem suas emprêsas, os Europeus tomam dinheiro emprestado, não mais, como os pobres de outrora, a fim de ocorrer às suas necessidades, mas *para enriquecer.*

Como conseqüência, os teólogos são levados a reconsiderar a questão do empréstimo a juros. Uns declaram-no legítimo, entendendo que os concílios só haviam querido impossibilitar a exploração dos pobres. Outros atêm-se às antigas proibições, porém autorizando mais claramente que antes os juros percebidos "a título extrínseco".

Enfim, em 1745, BENEDITO XVI, na Encíclica *Vix pervenit,* lembrando que o dinheiro não pode produzir nada a título de empréstimo, autoriza amplamente o interêsse *a título extrínseco.*[25]

2. Legitimidade do empréstimo a juros

327 a) *Questão de princípio.* A partir do século XIX, a legitimidade do empréstimo a juros já não é posta em questão. Efetivamente, o problema apresenta-se de maneira nova. Observa-se que, *nos empréstimos de produção, o que se empresta é o valor representado pelo dinheiro, e não as espécies que o significam.* Se é verdade que o dinheiro-símbolo é improdutivo, *o dinheiro-valor é causa parcial do lucro e,* como tal, fundamenta um direito de participação nesse lucro. Esta explicação, entretanto, não vale para os *empréstimos de consumo,*

---

[25] Cf. J. FAVRE, *Le prêt à intérêt dans l'ancienne France,* Paris, 1900; GARRIGUET, *Prêt, Intérêt, Usure,* Paris, 1907.

visto, neste caso, o dinheiro e seu valor serem destruídos pelo uso. Admite-se então que *se aluga o dinheiro como se aluga uma casa*, uma ferramenta, um veículo, e que se pode tirar juros dêsse aluguer, em razão das vantagens que êle proporciona ao tomador, e em compensação das vantagens de que o prestamista se priva ou dos riscos que corre. Tudo isto pode ser apreciado em numerário.

b) *Na prática.* Em justiça, em todo empréstimo de dinheiro, seja qual fôr o seu destino, é legítimo tirar dêle um *interêsse moderado.* Pràticamente, é preciso ater-se pouco mais ou menos à *taxa legal* do dinheiro e aos *costumes* do país para os empréstimos comerciais. Evidentemente há casos em que a caridade imporá o dever de emprestar sem interêsse.

F. **Contratos aleatórios**

328 O tipo de contrato aleatório é o *contrato de jôgo,* pelo qual *os jogadores se comprometem a pagar alguma coisa a título de prêmio ao vencedor da partida disputada.*

1. **Moralidade do jôgo.** Para determinar a moralidade do jôgo, convém apreciar êste no seu princípio e nas suas condições de fato.

a) *Princípio do jôgo.* Em si mesmo, e seja qual fôr a sua forma, *o jôgo não é ilícito.* Com efeito, se cada um pode dar gratuitamente o que possui, também pode dar *condicionalmente* e, por conseqüência, fazer uma aposta, por exemplo para tornar interessante um passatempo honesto. Nestas condições, aquêle que ganha se torna legìtimamente proprietário do que foi apostado; não rouba seu parceiro (*Scienti et volenti non fit injuria*). Mas as *circunstâncias* podem fàcilmente dar ao jôgo o caráter que em si mesmo não tem, e torná-lo desonesto, quando nêle se cometem *fraudes,* ou imoral pelas *desordens* que acarreta quando se torna uma paixão tirânica (tal como, de maneira impressionante, o descreveu DOSTOIEVSKY em *O Jogador*).

b) *Condições de liceidade.* Para que o jôgo seja lícito, quatro condições são requeridas. Em primeiro lugar, *é preciso que o jogador possa alienar a quantia que expõe e só exponha o que é de sua propriedade,* quer dizer, a um tempo, que não se compara além de seus recursos, nem comprometa a segurança material e moral dos seus, nem tampouco sua segurança pessoal. Em segundo lugar, deve o jogador *estar na posse de sua plena liberdade.* Em terceiro lugar, *o jôgo deve excluir tôda espécie de fraude,* sob pena de se transformar em roubo. Finalmente, *deve haver certa equivalência de probabilidades*

entre os jogadores: os contratos aleatórios, com efeito, estão mais perto dos contratos onerosos do que dos contratos gratuitos; ora, a igualdade é a regra dos contratos onerosos.

329 2. **Espécies de jôgo.** Podem-se distinguir três principais: a aposta, a loteria e certas operações de Bôlsa.

a) *A aposta.* Os jogadores são *pessoas que se acham em desacôrdo relativamente à verdade de um fato ou de uma idéia.* O prêmio convencionado pertence àquele que, mediante verificação dos fatos, aparece como tendo razão. A aposta está sujeita a tôdas as regras do jôgo: a primeira regra exige, em particular, que a parada ou objeto da aposta, não seja desonesta nem gravemente perigosa.

b) *Loteria.* A loteria é um *jôgo de puro azar no qual, mediante determinada soma, se adquire a probabilidade de se ganhar um prêmio.* É lícita a loteria quando se conforma às exigências da justiça. *Na prática, encerra muitos perigos;* objetivamente, em razão das possibilidades de fraude; e subjetivamente, pela atração do ganho fácil que ela desperta, e pelas bruscas mudanças que produz na situação dos ganhadores. É por isto que, na França pelo menos, as loterias estão sujeitas à aprovação prévia dos podêres públicos.

Uma instituição como a *Loteria nacional,* onde a fraude é excluída, pode achar certa justificação nas necessidades particularmente prementes das finanças públicas. Todavia, tem o grave inconveniente de favorecer o gôsto da especulação e de generalizar num país a mentalidade de jogador.

c) *Operações de Bôlsa.* A Bôlsa é a transformação das antigas feiras, livres e periódicas, que logo passaram a ser Bôlsas de comércio, e que em seguida se dividiram em dois ramos: a *Bôlsa de comércio* pròpriamente dita, onde se negociam as matérias que podem ser entregues em natureza (trigo, sêda, metais, etc.), e a *Bôlsa de valôres,* onde se negociam os fundos públicos, as ações e obrigações.

Distinguem-se dois mercados: o *mercado a dinheiro* é aquêle onde os agentes de câmbio, em nome de seus clientes, vendem e compram entre si; em si mesmo, êste mercado não é um jôgo; o *mercado a prazo* é uma *verdadeira especulação:* consiste, com efeito, para os dois contratantes, em comprar ou vender pela cotação do dia, adiando para data ulterior sua liquidação. A diferença de cotação reverterá em proveito de um dêles. Êsse mercado a prazo, por sua vez, é real ou fictício: o *mercado real* versa sôbre valôres existentes

a serem entregues na liquidação.[26] O *mercado fictício* é um verdadeiro jôgo, pois trabalha com valôres imaginários: joga-se sôbre as diferenças de cotação, sem levar em conta senão essas diferenças.

Na medida em que são mercados, as operações de Bôlsa são legítimas e lícitas contanto que respeitem as regras de justiça que se impõem nos contratos de venda. As que são puro jôgo devem ser apreciadas segundo as regras do contrato de jôgo.

ART. III. DEVERES RESULTANTES DA PROPRIEDADE

330 A propriedade funda uma multidão de direitos concretos inscritos nos Códigos, nos regulamentos e nos usos. A êste título, ela determina nos demais outros tantos deveres correspondentes de *respeitar a propriedade alheia* e, em caso de violação, de restituir o bem usurpado ou de reparar o dano causado. Mas, por outra parte, de tudo o que acabamos de dizer resulta com evidência que *o proprietário não tem só direitos. Tem também deveres,* que provêm da função social da propriedade privada, e que o obrigam a usar do seu bem de maneira conforme às exigências do bem comum.

§ 1. Respeito da propriedade alheia

O respeito que se deve ter à propriedade alheia proíbe, a um tempo, o *roubo* e o *dano injusto* infligido aos bens do próximo, quer se trate de bens materiais ou de bens morais, como a reputação e a honra. Como o roubo, o dano injusto acarreta a *obrigação de reparar* o prejuízo causado ao próximo.

A. O roubo

331 1. **Natureza.** O roubo *consiste em tomar ou em reter injustamente o bem alheio.* Constitui uma falta contra a justiça, pois atenta, ao mesmo tempo, contra os direitos do próximo sôbre seus próprios bens e contra a sociedade, cuja ordem e cuja paz exigem o respeito dos direitos de cada um.

---

[26] Todavia, o especulador pode limitar seus riscos, para o caso em que sobrevenha uma baixa inesperada. Consiste esta operação em *operar com prêmio,* isto é, com opção, no vencimento, entre a execução da convenção ou o abandono com prêmio. Ademais, aquêle que não pode satisfazer o compromisso tem a faculdade de se fazer "reportar" a outra liquidação, sob condição de pagar determinada soma.

A gravidade da falta deve ser apreciada de acôrdo com o prejuízo causado. Mas, para determinar a natureza dêsse prejuízo, convém encará-lo, a um tempo, do ponto-de-vista social e do ponto-de-vista individual:

a) *Prejuízo social.* O dano social dá a *medida absoluta* do prejuízo causado. Varia, pois, conforme as circunstâncias concretas da vida econômica, e define-se aproximativamente sob forma de média. (Pràticamente, pode-se admitir que um prejuízo equivalente ao valor do "mínimo vital" diário constitui um dano grave).

O dano *grave* constitui uma *falta grave, mesmo se é cometido em detrimento de um milionário.* Com efeito, se se admitisse que êle pudesse ser considerado como falta leve em razão da fortuna da pessoa lesada, daí se seguiriam perigosas conseqüências para a moralidade pública e para a paz social.

b) *Prejuízo individual.* A apreciação do dano feito à pessoa individual lesada dá a *medida relativa* do dano. Dêste ponto-de-vista, dever-se-á considerar *grave* o roubo que causa à vítima uma *privação grave* (ou uma *pena moral grave*), ou seja, em princípio, o roubo que priva alguém do equivalente do seu salário diário ou um pobre daquilo que lhe é necessário para sua subsistência cotidiana, seja qual fôr, por outro lado, a avaliação do prejuízo social. *Pode-se,* pois, cometer falta grave roubando quinhentos cruzeiros (e menos ainda) a um indigente, e vinte mil cruzeiros a um operário médio.

332 2. **Casos em que cessa o direito de propriedade.** Existem certos casos em que pode ser lícito tomar o bem alheio. Reduzem-se êstes casos ao de necessidade extrema e ao da compensação oculta.

a) *Caso de necessidade extrema.* Deve êste caso ser resolvido consoante os princípios aplicáveis aos *conflitos de direitos* (*135*). Entre o direito do proprietário sôbre seus bens e o direito de outrem à vida, é claro que êste último é que deve prevalecer, pois os bens da terra têm por fim fazer os homens viverem: se a propriedade privada tivesse como resultado causar a morte ou prejuízo grave ao próximo, iria contra seu fim. Deve, pois, o direito de propriedade cessar neste caso. Todavia, se o proprietário estivesse numa necessidade igual, seu direito primaria sôbre o do outro.

Quanto aos *casos de necessidade grave ou de necessidade comum,* não bastam para fazer cessar o direito de propriedade, pois a sua extrema freqüência acarretaria pràticamente a supressão da propriedade privada ou, pelo menos, colocá-la-ia numa situação de completa insegurança. Existem

outros meios para obviar a êste gênero de necessidade, e devem ser primeiramente empregados.

b) Compensação oculta. Há compensação oculta quando *alguém toma secretamente a um devedor o equivalente daquilo que lhe é devido.*

A compensação oculta *não é injusta*, visto responder a um direito legítimo e não causar nenhum prejuízo ao devedor. Mas é *muito perigosa para a ordem social*, em razão dos numerosos abusos que pode acarretar, pelo fato de cada um, quando é juiz e parte no seu caso, ser propenso a exagerar seus próprios direitos. Na prática, pode ela ser lícita sob as quatro condições seguintes: é preciso que se trate de uma *dívida de justiça*, isto é, de uma dívida proveniente de um contrato ou de um quase-contrato, e não de uma simples promessa; de um *dívida certa; pràticamente incobrável* por outras vias; e que *a compensação oculta não cause injusto dano nem ao devedor nem a terceiros*. São muito raros os casos em que se cumprem estas quatro condições.

B. O Dever de restituição

333 A restituição é *o ato pelo qual se repara um êrro ou uma injustiça, quer devolvendo o objeto roubado, quer, as mais das vêzes, dando um valor equivalente a êle* (compensação). As regras relativas à restituição aplicam-se proporcionalmente a todo dano injusto causado aos bens materiais ou espirituais do próximo.

1. **Obrigação de restituir.** A justiça exige que tal bem pertença a tal pessoa: não é por ter sido violada que ela cessa de se impor. *Res clamat domino.* Destarte *sempre que a reparação da desordem fôr possível, é obrigatória.*

A *gravidade da obrigação* de restituir mede-se pela gravidade do mal causado ao próximo. Deve esta ser avaliada de acôrdo com o valor do objeto (roubado ou deteriorado) e de seus frutos ordinários subtraídos ou destruídos, bem como por certos frutos extraordinários dos quais o roubo, a demora na restituição ou o injusto dano privaram o proprietário. Tais são as razões que fundam a legitimidade das "perdas e lucros".

2. **Quem tem obrigação de restituir.** A obrigação de restituir impõe-se a todos os que violaram o direito alheio; isto é, ao autor do dano, ao injusto detentor e ao cúmplice.

a) O autor do dano. O autor do dano está obrigado à restituição ou reparação cada vez que foi *causa eficaz e culposa* de um mal real, que constitui verdadeira injustiça.

b) *O detentor.* O caso do possuidor do bem roubado obriga-nos a distinguir entre o detentor de boa-fé e o *detentor de má-fé.* Êste último (receptador) evidentemente é obrigado à restituição plena e integral. Contràriamente, o *detentor de boa-fé,* enquanto não teve dúvida alguma sôbre a legitimidade de sua posse, não comete nenhuma injustiça comportando-se como verdadeiro proprietário. Mas, se vem a saber da origem dolosa de sua posse, a boa-fé cessa e êle é obrigado a restituir o objeto roubado (ou seu equivalente, em caso de venda ou de troca), bem como os frutos naturais pendentes, ficando o verdadeiro proprietário obrigado a indenizá-lo das suas despesas de conservação e de produção. Em compensação, a lei não o obriga a restituir os frutos percebidos.

c) *O cúmplice.* Assim se chama *aquêle que exerceu influência no dano causado por outros ou com outros.* Está obrigado a reparar todo o dano do qual foi causa eficaz e culposa.

Podem-se distinguir *três categorias* de cúmplices: os *provocadores,* que incitam alguém, por conselho ou excitação, a cometer um delito; os *auxiliares,* que fornecem seu concurso, benévolo ou interesseiro, para a realização de um delito; os *que calam,* que não impedem a injustiça, quando estão estritamente obrigados a impedi-la e em condições de fazê-lo.

334 3. **Razões que escusam da restituição.** Pode a restituição ser protelada ou omitida em certos casos, que são os seguintes:

a) *Causas dilatórias.* Distinguem-se o caso de *impossibilidade absoluta,* que existe sempre que o devedor não possui nada, ou tem só o estrito necessário para viver; e o caso de *impossibilidade moral,* isto é, de dificuldade grave. Por exemplo, se a restituição devesse acarretar um grave dano para a reputação de um pai de família, ou a miséria de seus filhos, poderia ser adiada, quando a dilação não causasse prejuízo igualmente grave ao credor (*Melior esse debet conditio domini*).

b) *Causas extintivas.* Assim se chamam as causas que *suprimem definitivamente a obrigação.* Estas causas são: a *ausência de equivalente;* o *perdão* ou remissão implícita ou explícita da dívida (do ponto-de-vista civil êle só é válido sob a condição de cumprir as formalidades previstas pelo direito); a *compensação,* aqui entendida no sentido de extinção recíproca de duas dívidas que se anulam uma à outra; a *doação de uma coisa equivalente,* aceita pelo credor; a *sentença judiciária,* que declara a cessação da dívida em matéria duvidosa.

§ 2. Deveres do proprietário

335 Os deveres da propriedade decorrem da sua *função social.* Ordenada ao bem comum da sociedade, a propriedade privada impõe ao proprietário considerar-se como o *gerente*-responsável de riquezas que são postas à sua disposição para o bem de todos, e usar delas com generosidade.

1. **Gerência razoável e prudente.** Como as riquezas pertencem a todos, *deve o proprietário comportar-se como um bom ecônomo ou um bom pai de família.* Seu ofício é conservar, aumentar, fazer frutificar o bem comum, no interêsse de todos, e não sòmente no seu interêsse pessoal e próprio. Aliás, é êle o primeiro beneficiário de seus esforços e de sua solicitude. Assumem êstes, porém, um nôvo valor moral quando o legítimo cuidado da segurança pessoal e familiar se acompanha de um vivo sentimento das responsabilidades sociais e dos encargos morais da propriedade.

336 2. **Dever de distribuição.** A prudente gerência da propriedade veda tanto o *entesouramento* avarento como a *dilapidação.* Todo aquêle que possui deve "gerir seu bem com prudência, afim de usar dêle com generosidade" (Santo Tomás, IIa IIae, q. 117, art. 4, ad 3). A relação que existe entre o uso (ou utilidade comum) das riquezas e o direito de dispor delas pode ser definida como significando um dever de distribuição, a cada um, daquilo que é o bem de todos. Para entender pràticamente esta obrigação, há que precisar os deveres que nascem do *supérfluo.*

Designa-se como supérfluo *aquilo que excede o necessário para a existência e para uma prudente previsão do futuro,* levadas em conta as conveniências da condição e da posição. O supérfluo, em si mesmo, não é ilegítimo; Santo Tomás chega a declarar que "a suma perfeição é compatível com a opulência" (IIa IIae, q. 185, art. 6, ad 1). Mas por certo a obrigação do *usus communis* recai sôbre êle de maneira tôda especial e grave, tanto que se deve dizer que "o supérfluo, por direito natural, é devido ao sustento dos pobres" (IIa IIae, q. 66, art. 7).

Resta determinar as formas sob as quais deve praticar-se o *dever de distribuição do supérfluo.* A primeira e a mais geral consiste na *esmola,* que é, para a riqueza, o modo natural de desempenhar sua função social. Por outra parte, deve o rico ser *liberal,* isto é, usar de seus bens com *largueza,* porquanto, diz Santo Tomás: o uso normal do dinheiro consiste em gastá-lo. (IIa IIae, q. 117, art. 4). Deve, pois, o rico evitar essa parcimônia que, em outros, seria virtude, mas que,

nêle, seria pura e simples avareza. Enfim, deve o rico *gastar com largueza,* não para satisfazer um desejo egoísta de gôzo (o que é excluído pela virtude de temperança que vale para os ricos tanto como para os pobres), mas sim para *proporcionar trabalho aos pobres.* Êstes, com efeito, não são exclusivamente os mendigos ou os deserdados, senão em geral todos aquêles que vivem do seu salário de cada dia. "Dar aos pobres" é, portanto, antes de tudo, para o rico, fornecer aos que trabalham meios de ganhar sua vida e de ocorrerem honestamente às necessidades dos seus. Aqui, acima de tudo, impõe-se êsse *dever de amizade fraterna* que regula as relações das pessoas numa sociedade que respeita as exigências da justiça e da caridade.

Capítulo IV

DEVERES PARA COM O TRABALHO ALHEIO

SUMÁRIO [1]

Art. I. ETAPAS DO REGIME DO TRABALHO. *O trabalho entre os primitivos.* Razões do trabalho. A remuneração. Divisão do trabalho. *Escravidão.* Influência do cristianismo. *Colonato, servidão e mão-morta. Corporação.* A organização corporativa. Causas de decadência. Salariado. Proletariado moderno. Socialismo e luta das classes. Sindicalismo.

Art. II. CONTRATO DE TRABALHO. *Natureza do contrato de trabalho.* Teoria do contrato de troca. Teoria do contrato de sociedade. *Efeitos do contrato de trabalho.* Deveres dos operários. Deveres dos patrões.

Art. III. JUSTO SALÁRIO. *Questão de direito.* Jôgo da oferta e da procura. Valor natural do trabalho. *Questão de fato.* Salário-mínimo vital. Remuneração profissional. Suplementos diversos. Suplemento familiar.

Art. IV. ORGANIZAÇÃO PROFISSIONAL. *Tentativas de solução da questão proletária.* Remédios para a insegurança vital. *Movimento corporativo.* Etapas da organização. Nova corporação.

345 Entre os múltiplos contratos cuja execução a justiça impõe, exigindo, quando bilaterais, que as obrigações recíprocas

---

[1] Cf. Santo Tomás, IIa IIae, q. 66. Leão XIII, *Encíclica "Rerum Novarum"*, 1891. Pio XI, *Encíclica "Quadragesimo anno"*, 1931. M. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, 1903. Rambaud, *Histoire des doctrines économiques*. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1893. De la Tour du Pin, *Aphorismes de politique sociale*, Paris, 1909. Schwalm, *Leçons de Philosophie sociale*, t. II, Paris, 1911. *Semaine Sociales de France*, Caen, 1920; *La crise de production et la sociologie catholique*, Paris-Lyon, 1920; Angers, 1935, *L'organisation corporative*, Paris-Lyon, 1935. Pr Chanson, *Les droits du travailleur et le corporativisme*, Paris, 1935. J. Vialatoux, *Philosophie économique*, Paris, 1933. H. de Man, *Au delà du Marxisme*, Bruxelles, 1931. Haessle, *Le travail*, trad. fr., Paris, 1933. Y. Simon, *Trois leçons sur le Travail*, Paris, Téqui. Et Borne et J. Henry, *Le Travail*, Paris, 1937. Semiad, *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, 3 vols. Paris,

dos contratantes sejam proporcionadas segundo a estimativa comum, o *contrato de trabalho* reveste particular importância, pelo fato de pôr em ação a própria dignidade da pessoa humana que empenha sua atividade. Temos, pois, de dar atenção especial à questão do trabalho, cujos principais aspectos concernem à *natureza do contrato de trabalho* — ao *problema do justo salário* — e, enfim, às *formas da organização profissional*.

ART. I. ETAPAS DO REGIME DO TRABALHO

Antes de abordarmos o estudo dos aspectos morais e sociais do trabalho, convém esboçarmos brevemente os diferentes regimes por que o trabalho humano tem passado, na história. O trabalho é absolutamente necessário, pois sem êle a natureza ficaria improdutiva, e não haveria capitais, que podem ser considerados como trabalho poupado. Se faltassem os capitais, como seria possível viver? *É, pois, o trabalho que dá valor à natureza e aos capitais.* De fato, o trabalho sempre existiu. Sòmente, como a propriedade, atravessou regimes e condições mui variados.

§ 1. O TRABALHO ENTRE OS PRIMITIVOS

As observações que puderam fazer-se sôbre o trabalho dos não-civilizados concernem às razões que incitam ao trabalho, à remuneração e à divisão do trabalho.[2]

1. **Razões do trabalho.** Pode-se admitir que entre os primitivos o trabalho não vise, originalmente, a abastecer de produtos um mercado, mas sòmente a *obter um resultado imediato.* Por isto, resulta êle da inclinação do momento, e não da necessidade de se submeter aos têrmos de um contrato ou às ordens de um chefe.

De outra parte, o trabalho não está necessàriamente limitado ao mínimo requerido na circunstância. As mais das vêzes mesmo, *excede a quantidade necessária.* Assim, MALINOWSKI observa que os indígenas das ilhas Trobriand produzem inhames duas vêzes mais do que os consomem. Não há muito ainda, êles deixavam apodrecer o

1864-1878. MALCOR, *Au delà du machinisme*, Paris, 1937. GOETZ BRIEFS, *Le Prolétariat industriel*, trad. fr., Paris, Desclée de Brouwer. J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, t. IV. 2.ª parte, Manur-Louvain, 1937. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.

[2] Cf. R. THURNWALD, *L'Économie primitive*, Paris, 1937. R. LOWIE, *Traité de Sociologie primitive*, Paris, 1932.

excesso (hoje os Europeus o compram).[3] Em todo caso, pode-se dizer que *o primitivo não trabalha segundo a lei do menor esfôrço* e que, muitas vêzes, emprega suas fôrças em tarefas que não são necessárias. (Seria possível, aliás, que isso não fôsse contrário à lei do menor esfôrço, mas significasse simplesmente falta de discernimento e de experiência).

O primitivo conhece o *trabalho desinteressado.* Muitas vêzes, tem o orgulho do trabalho bem feito. Verifica-se que os artesãos da idade da pedra, os artistas das cavernas pré-históricas produziram verdadeiras obras-primas, cuja "gratuidade" o caráter mágico não suprime.

2. A Remuneração. O trabalho do primitivo é remunerado em *natureza,* e o princípio do pagamento é o da *reciprocidade.* Os trabalhos de assistência (serviços prestados) são pagos com o alimento dos colaboradores. Os trabalhos dos especialistas são remunerados, além disto, por *presentes,* sem que haja questão de igualdade entre trabalho e presentes (a idéia de troca não parece intervir). Em geral, o trabalho fornecido é reembolsado em trabalho mais ou menos equivalente. De outras vêzes, como entre os Massai da África Oriental, entregam-se aos operários objetos usuais (ao ferreiro por uma lança, duas cabras; por um machado, uma cabra).

3. Divisão do trabalho. A divisão do trabalho[4] parece proceder primeiro das *diferenças entre os sexos*: entre os mais primitivos, o homem caça ou combate; a mulher cultiva a terra ou colhe os frutos. A divisão do trabalho, muitas vêzes, acha-se provocada e facilitada pelo meio: tal localidade é especializada no trabalho da pedra ou das conchas, porque o solo do país é abundantemente provido delas. Assim também, os indígenas que habitam perto dos rios fàcilmente se especializam na construção de canoas, no comércio, etc. Pouco a pouco, essas próprias tarefas são desempenhadas por operários especialistas.

---

[3] Pode-se perguntar se a explicação dêste fato não deveria buscar-se na incapacidade dos indígenas de calcular exatamente a relação média das árvores, e na impossibilidade em que se achavam de vender o excesso da produção. Assim, em muitos lugares ainda se deixam apodrecer as cerejas ou as castanhas.

[4] A *divisão do trabalho* pode ser realizada de duas maneiras diferentes. É *mecânica* (ou quantitativa) quando o mesmo trabalho é repartido quantitativamente entre vários: assim sucede, por exemplo, com dois cavalos que puxam um carro, ou ainda com dois ferreiros que batem alternadamente o mesmo ferro. É *orgânica* (ou funcional) quando o trabalho total, que comporta atividades ou funções de natureza diversa, acha-se repartido entre vários cooperadores especializados: assim, numa fábrica de automóveis, as diversas oficinas correspondentes às múltiplas funções implicadas pela construção de um automóvel.

§ 2. A ESCRAVIDÃO

346 1. **A escravidão antiga.** Na antiguidade a maior parte do trabalho era feita por escravos. Tinha-se então profunda desestima pelo trabalho em si e pelos trabalhadores.[5] Um Romano livre podia viver miseràvelmente e mendigar, mas não trabalhar com suas mãos: isto seria decair, seria servilizar-se. Os escravos eram entes sem personalidade: *res, non persona;* nem eram proprietários dos frutos de seu labor. Nenhum salário os recompensava dêste. O próprio *pecúlio* que se lhes concedia não era mais que um estimulante do trabalho, porém não uma mudança; a comida, o sustento não passavam de condições de um melhor rendimento. Entretanto, mesmo nessa época, descobrem-se alguns *vestígios de trabalho remunerado:* às vêzes os homens livres contratavam seus serviços por algum dinheiro; mas eram mal remunerados, e menos ainda considerados.

2. **Influência do cristianismo.** O menosprêzo do trabalho durou até que o cristianismo houvesse substituído por suas doutrinas as doutrinas do paganismo. Trata-se de uma revolução cujo ponto de partida se acha nos exemplos de Cristo (cf. BOSSUET, *Élévations sur les Mystères,* XXe semaine, 8). Esta lição foi compreendida: o trabalho era impôsto aos primeiros cristãos, fôsse qual fôsse a sua condição (cf. SÃO PAULO, II Tess., III, 10: *Si quis non vult operari, nec manducet*); aos clérigos (Concílio de Cartago); aos monges (Regras de SÃO COLUMBANO, de SANTO AGOSTINHO, de SÃO BENTO) (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 187, art. 3).

Em nossos dias pretendeu-se (os comunistas sobretudo) que o cristianismo depreciava o trabalho fazendo dêle a sanção do pecado original. (*Gênese:* "Comerás o teu pão com o suor de teu rosto", "A terra será maldita por causa de ti"). Por contraste, o socialismo exalta o trabalho como sendo a suprema dignidade do homem, seu fim supremo, no qual achará êle tôda a felicidade a que aspira. Há aí uma verdadeira *idolatria trabalhista.* O trabalho não é e nem pode ser um fim último. É um bem *útil,* isto é, ordenado a um bem superior, que é a vida do espírito e a contemplação que a coroa, e pede esfôrço.

Êste aspecto de *esfôrço,* ligado ao trabalho humano, é algo que, nêle deriva do pecado de Adão. Mas, *de qualquer maneira, o trabalho teria sido necessário ao homem.* Se Adão não houvesse pecado, o trabalho efetuar-se-ia com alegria, sem mistura nenhuma de pena nem de sofrimento; no presente estado da humanidade, o trabalho comporta *ao mesmo tempo* pena e alegria: *pena,* pelo esfôrço que exige, e alegria por tudo o que êle implica de desenvolvimento de atividade espiritual, de poder criador e de promessa de repouso.

[5] Cf. ÉT. BORNE et FR. HENRY, *Le travail et l'homme,* Paris, 1937, págs. 27-45. BERTOQUY, *Problèmes de géographie humaine,* Paris, 1939, págs. 175-185.

§ 3. COLONATO, SERVIDÃO E MÃO-MORTA

347 1. **Colonato.** O colonato representa uma melhoria da condição operária no regime agrícola. *O colono é um homem livre;* pode casar-se; sua família lhe pertence; sua vida é sagrada. É senhor de si e de seu trabalho. Mas tem a obrigação de aplicar seu trabalho à terra a que está ligado. É um *membrum terrae*. Da gleba viverá, e pagará ao proprietário rendas em dinheiro, em frutos, em corvéias, fixas e consideráveis, o que lhe permitirá apenas guardar para si um pequeno pecúlio.

2. **Servidão.** Com a servidão, oriunda do direito germânico, as condições do trabalho são quase as mesmas que no colonato. Contudo, há uma diferença: a *renda já não é fixa, mas variável,* o que permite aos senhores majorá-la, com freqüência, de maneira excessiva.

3. **Mão-morta.** A mão-morta substitui-se à servidão e assinala um grande progresso. Menos estreitamente ligado à gleba do que o servo, o trabalhador pode separar-se dela em certos casos. Ao suzerano deve certa renda, mas, uma vez paga esta, êle está completamente quite para com êle e, à sua morte, seus bens passam para os seus herdeiros.[6]

§ 4. A CORPORAÇÃO

348 Paralelamente à organização agrícola, outra organização nascia e se desenvolvia na Idade Média, no domínio da indústria: a *corporação ou família profissional.* Malgrado tôdas as diferenças, não raro grandes, que, na França, de uma província a outra e de um século a outro, fazem das corporações de ofícios instituições bem distintas, pode-se tentar oferecer uma definição que valha para o conjunto dêsses agrupamentos, onde os trabalhadores de outrora se esforçaram por disciplinar seu trabalho e por assegurar ao mesmo tempo sua tranqüilidade e sua concórdia. As corporações, com efeito, têm traços comuns, que permitem caracterizar a corporação como *"um agrupamento econômico de direito quase público (ou semipúblico), que submetia seus membros a uma disciplina coletiva para o exercício de sua profissão".*[7]

---

[6] Cf. Pr. BOISSONNADE, *Le travail dans l'Europe chrétienne au moyen âge (Ve XVe siècles)*, Paris, 2.ª ed., 1930.

[7] ÉMILE COORNAERT, *Les Corporations en France avant 1789*, Paris, 1941, pág. 31. Cf. Et. MARTIN SAINT-LÉON, *Histoire des corporations de métier, depuis leurs origines jusqu'à leur suppression en 1791*, 4.ª ed., Paris, 1941. FR. OLIVIER-MARTIN, *L'organisation corporative de la France d'ancien régime*, Paris, 1938, págs. 81-260.

Esboçadas desde os séculos XI-XII, as Corporações vão constituir uma longa história, que as conduzirá ao seu apogeu de fins do século XVI até primórdios do século XVIII, e, depois, ao seu rápido declínio. Dá-lhes a Revolução Francesa o tiro de misericórdia.

A. Organização corporativa

Pode-se tentar definir a organização corporativa, em seus traços permanentes, considerando as regras do ofício e as relações existentes entre os membros da corporação.

1. O ofício. O ofício era mui diferente do que já foi sob o regime individualista moderno. De feito, *os ofícios, no sistema corporativo, não são livres.* Poder-se-ia compará-los às atuais situações dos notários e procuradores. Todos os ofícios eram limitados e também regulados pela corporação às vêzes até nas minúcias. Esta determina o número dos mestres e autoriza a abertura das novas oficinas, sob certas condições: estágio, exame, apresentação de uma obra perfeita. Determina também a quantidade, a qualidade, os processos de fabricação, e estipula que ninguém tem o direito de açambarcar o mercado. O reclamo é proibido. Com isso, *cada corporação gozava de um monopólio* e não podia sofrer concorrência (senão pelos estrangeiros).

2. As pessoas. Os membros da corporação dividem-se em *três categorias: mestres, companheiros ou operários,* e *aprendizes.* Tôda esta gente vive juntamente da vida de família.

Mestres e companheiros não representam duas classes opostas, senão duas *etapas* sucessivas na existência profissional: todo aprendiz tornava-se companheiro, todo companheiro podia aspirar a ser mestre. *Essas pessoas estavam entre si ligadas por contratos precisos, nos quais tudo estava regulado:* duração do aprendizado, tempo de trabalho de inverno e de verão, remuneração do trabalho, direitos e deveres respectivos dos colaboradores. Nada era deixado ao imprevisto, nem tampouco à liberdade do trabalho: entra-se e vive-se na Corporação como na sociedade civil; aceitam-se-lhe as leis, regulamentos e usos sem nada lhes modificar. Quanto aos *conflitos,* êstes são julgados pelos guardas ou jurados, membros da Corporação eleitos pelos componentes da profissão.[8]

---

[8] O trabalho fornecido era mais ou menos longo conforme as profissões e as estações: em média, ia de 7 a 9 horas no inverno, e de 10 a 14 no verão. Em compensação, havia 85 a 90 dias feriados por ano, e a jornada de sábado era encurtada. Quanto ao ganho, é difícil de apreciar, em razão das variações da moeda. No século XIII, em Paris, um companheiro ganhava pouco mais de um sôldo e meio (quer dizer cêrca de 1 fr. 50), que representavam, consoante o poder aquisitivo atual, de 90 a 120 francos. Na província, a vida era menos cara do que em Paris, e o salário médio oscilava entre meio-sôldo e um sôldo (0 fr. 50 e 1 franco),

B. Causas de decadência

349 A Corporação sofreu pouco a pouco numerosas transformações, e teve de fazer face a graves dificuldades, interiores e exteriores.

1. **Dificuldades interiores.** A partir do Renascimento, as Corporações são trabalhadas pelo espírito nôvo, que é de *tendência individualista,* mas que só ameaçará gravemente o espírito corporativo a partir do século XVIII. Contudo, êle se manifesta, por momentos, de maneira sintomática: os mestres já oferecem maiores dificuldades em fazer de seus companheiros patrões, recusam-se a aceitar as obras-mestras, a fim de reservar a mestria para seus filhos. Donde o descontentamento dos companheiros, que por seu turno tentam comprar o júri, desligam-se do patrão, unem-se e se rebelam: em face dos operários, unidos em associação, os patrões unem-se em agrupamentos de mestres. Às vêzes a paz social é gravemente comprometida, e os Parlamentos têm que intervir para reprimir as violências.

2. **Dificuldades exteriores.** Devem as Corporações contar com o poder que lhes cobiça as riquezas e tenta transformá-las em instituições de Estado, e que também lhes impõe taxas e sobretaxas para aliviar as finanças públicas, não raro em dificuldades, e acabará por vender a bom preço os Títulos de mestria. Donde injustiças e descontentamentos resultantes da *invasão da política nos ofícios,* e modificações arbitrárias dos regulamentos.

Cumpre também levar em conta o fato de que *ao aproximar-se a Revolução,* a situação econômica do mundo modificara-se profundamente, por efeito do afluxo de riquezas vindas das Índias e da América. *Idéias novas, favoráveis à liberdade em todos os domínios,* impelem os mais ousados a alforriar-se dos modos antigos. Dês então, ao lado dos mestres de outrora aparecem os *empresários,* que são os capitalistas de hoje: o monopólio das Corporações é com isso sèriamente abalado, e doravante a porta está aberta à concorrência e à liberdade comerciais. Êste movimento de dissociação, começado pelos Parlamentos, acentuado por TURGOT (1776), foi rematado pela Convenção, que, em nome da liberdade, declarou ilegal a corporação.[9]

---

isto é, de 30 a 60 francos de hoje. Aliás, ordinàriamente o companheiro era alimentado pelo patrão.

[9] O artigo 1 da lei de 14-17 de junho de 1791 declarava: "Como a supressão de tôda espécie de corporações de cidadãos da mesma profissão é uma das bases da Constituição francesa, é proibido restabelecê-las de fato, seja qual fôr o pretexto ou a forma". O relator LE CHAPELIER assim comentava êste artigo: "Não deve ser permitido aos cidadãos de certas profissões congregarem-se em favor de seus pretensos interêsses comuns. Não há mais corporações no Estado; só existe o interêsse individual e o interêsse geral. A ninguém é permitido inspirar aos cidadãos um interêsse intermediário".

§ 5. Salariado

350 Os motivos que enfraqueceram a Corporação emancipando o operário deram nascimento ao *salariado moderno,* isto é, ao *regime no qual,* feito *nominalmente* livre, o operário coloca a serviço do patrão seu poder de trabalho por um determinado e *mediante um preço convencionado.* O capital compra o trabalho do operário, que, em troca de um preço fixo, abandona o direito que teria sôbre os benefícios de seu trabalho como sôbre os azares da venda. Tal foi o regime individualista que prevaleceu durante todo o século XIX e até nossos dias, e que deu nascimento ao proletariado industrial moderno.

A. Proletariado moderno

A questão do proletariado está ligada à do regime do salariado. Porém *é meramente acidental esta ligação e resulta das contingências históricas do trabalho assalariado.* Êste poderia ter-se organizado diversamente de como o fêz, e determinar a formação de um sistema em que de alguma sorte o capital fôsse pôsto a serviço do trabalho vivo. Em realidade, as coisas passaram-se de outro modo e, sob a influência do liberalismo econômico, o trabalho achou-se subordinado ao capital e sacrificado ao capitalismo.[10]

1. **Capitalismo liberal.** O conjunto dos fatos econômico-sociais dos últimos cento e cinqüenta anos pode resumir-se no *crescente antagonismo entre o capital e o trabalho,* que, por sua vez, se desenvolve no terreno da liberdade econômica.

a) *Liberalismo.* Já tentamos (*319-321*) caracterizar o liberalismo econômico. Aqui temos de lhe examinar as *conseqüências do ponto-de-vista do trabalho.* Êste regime, como dissemos, é fundamentalmente individualista: em si mesmos, os indivíduos são tidos como absolutamente iguais entre si e rigorosamente equivalentes, e como possuindo, por natureza, um direito absoluto de dispor de sua pessoa e de seus atos exteriores. Do ponto-de-vista econômico, o motor único de suas atividades é o do *interêsse* (ou do *lucro*). *Tôdas as relações econômicas reduzem-se, pois, a lutas de interêsses*: ora há equilíbrio ou quase-equilíbrio e, por conseguinte, livre concorrência entre as fôrças que se opõem; ora, ao contrário, o equilíbrio é rompido em favor de uma das fôrças em presença (por efeito de circunstâncias naturais ou artificialmente organiza-

---

[10] Sôbre tôda esta questão, cf. Goetz Briefs, *Le Prolétariat industriel, trad.* Y. Simon, Paris, Desclée de Brouwer. G. Renard e G. Weuriesse, *Le travail dans l'Europe moderne,* Paris, 1920.

das), daí resultando um *monopólio* mais ou menos rigoroso. De qualquer modo, *tudo se explica pelo jôgo da oferta e da procura,* lei suprema da ordem econômica.

b) *Ditadura do capital.* O sistema liberal gera *ao mesmo tempo o capitalismo e o proletariado moderno.* Com efeito, o direito, reconhecido a cada um, de dispor livremente de sua pessoa reduz-se, para todos aquêles que não têm o apoio e a garantia da propriedade, à livre disposição de sua *fôrça-trabalho. Esta entra, pois, no circuito econômico a título de mercadoria e, como tal, acha-se submetida a tôdas as vicissitudes da oferta e da procura,* lei suprema de um regime que exclui, a um tempo, a regulação dos princípios morais e a intervenção dos podêres públicos. O capital, que nada pode sem o trabalho, procura alugar êste em troca de um salário, cuja determinação variará conforme o estado do mercado: a abundância da oferta acarretará salários baixos, como, inversamente, a superabundância da procura, da parte do capital, provocará a alta dos salários.

De fato, vê-se por aí que a parte da sociedade que possui os capitais, sendo, por isto mesmo, senhora absoluta da produção e exercendo um poder discricionário sôbre o conjunto das condições econômicas, domina do mesmo passo todos os grupos sociais que não têm outro recurso a não ser o de seu salário cotidiano.

2. Salariado e proletariado

351 *a*) *Salariado.* A existência do salariado, em si, de modo algum implica a do proletariado. *Com efeito, pode-se conceber um regime em que o trabalho assalariado fôsse apenas um degrau a transpor,* como na Corporação a companheiragem era uma etapa para a mestria. O salariado, neste caso, poderia esperar por uma espécie de promoção social, resultante da idade, da habilidade profissional, da constituição de um capital ou da criação de um direito social. *De fato, o liberalismo econômico* impediu que assim fôsse, e *tendeu a fazer do salariado um estado permanente e hereditário.*

São múltiplas as razões dêste fato. Derivam tôdas da *ditadura do interêsse individual,* que é a base do liberalismo e consagra o primado materialista da emprêsa sôbre os valôres humanos que ela emprega e explora. De uma parte, com efeito, há, em detrimento do operário, *desproporção entre o aumento do capital e o aumento da oferta de trabalho,* e desta desproporção resulta sôbre o "mercado do trabalho" uma viva concorrência que faz baixar os salários e permite mantê-los em níveis os mais inferiores. De outra parte, premido, de seu lado,

pela concorrência dos outros industriais, que obriga ao mesmo tempo a perseguir uma extensão indefinida da clientela e uma diminuição máxima dos preços de custo, *sob pena de fracassar deve o empresário entrar no jôgo e rebaixar o mais possível os salários.* Ante essa dupla pressão, o operário, que não pode esperar, visto ser o salário o seu único meio de subsistência, ordinàriamente é impotente para fazer valer seus direitos humanos, e tem de "vender" seu trabalho a preço vil.

Daí se segue que *o assalariado nunca recebe como produto de seu trabalho senão um simples fundo de consumo;* a economia que êle às vêzes pode realizar, à custa de privações múltiplas, só excepcionalmente basta para fazê-lo chegar a uma situação social mais elevada. Êle é e continua *sem haver.* Bem mais, esta situação de assalariado que constitui um *estado,* nem sequer é capaz de assegurar ao operário a tranqüilidade da existência, porquanto, colocado na impossibilidade de viver e de fazer viver os seus se não trabalha, êle nunca está seguro de ter trabalho: *sua vida transcorre na incerteza do amanhã.* Esta observação faz ressaltar a condição trágica que o capitalismo liberal reservou ao operário moderno.

b) *O proletariado.* Tal é o regime que provocou a formação do *proletariado industrial,* quer dizer de uma classe social extremamente numerosa composta de operários assalariados que acham "na alienação constante de (sua) fôrça-trabalho a fonte única, ou pelo menos essencial, do ganho necessário à manutenção de (sua) vida" (Goetz Briefs, *loc. cit.*, pág. 29). O assalariado é exatamente tal qual o define o têrmo *proletário*: um indivíduo cuja única função se reduz, por si mesmo e por seus filhos, a *fornecer trabalho perpètuamente.* Uma massa enorme de indivíduos foi reduzida pelo capitalismo liberal a essa condição proletária e acabou por constituir uma classe social, com sua consciência e com seu ideal de classe, cuja essência tem sido negar a ordem econômica e social criada pelo capitalismo moderno.

B. O socialismo e a luta das classes

352 No momento em que aparece na história, o proletariado não possui nenhuma organização; é apenas uma massa amorfa. Porém essa massa não é imóvel: fermenta nela um *espírito de reivindicação* que se manifesta primeiramente por *movimentos esporádicos e incoordenados,* mas que, pelos meados do século XIV, acaba por tomar corpo, quando o proletariado chega enfim a ter plena consciência de constituir uma *classe oposta à classe burguesa* e compreende que seu poder seria formidável se êle quisesse intervir no jôgo econômico como massa organizada. Dês então a esperança se protende para a conquista do poder pela organização proletária.

Muitas vêzes quis se identificar a idéia proletária com a idéia socialista. Tal era a opinião que defendiam Bakounine, Marx, Engels,

Lassale, Sorel, e que foi correntemente admitida nas massas proletárias. Esta opinião explica-se em parte pelo fato de haver o socialismo ajudado a formação da consciência de classe do proletariado; porém ela descura muitos aspectos pelos quais existe um *desacôrdo profundo entre as massas operárias e o marxismo.*

1. **Papel do socialismo.** O ponto capital é que o marxismo forneceu ao proletariado uma *filosofia da história,* cujos elementos podem ser assim resumidos: no que tem mais profundo, *o movimento histórico das sociedades é determinado pelas lutas de classes,* geradas por sua vez por antagonismos de natureza econômica. Hoje em dia, êsse antagonismo consiste em opor o trabalho ao capital, e resolver-se-á pela coletivização de todos os meios de produção, a qual automàticamente fará desaparecer a oposição das classes.

Em segundo lugar, proporcionando ao proletariado uma filosofia da história, o marxismo leva-o a compreender que seu destino de classe tem para cada proletário uma importância muito maior do que seu destino individual. Com isto, em muitos operários o socialismo suscitava uma poderosa aspiração à alforria da humanidade, e esta *tensão idealista para o futuro* pôde às vêzes assumir, nas massas, a forma de uma espécie de fervor religioso e místico.

2. **Resistências ao socialismo.** Não faltam, entre o proletariado e o marxismo, causas de desacôrdo. Observe-se em primeiro lugar que o marxismo é uma física social, que ensina que a história se desenrola de maneira quase mecânica. Ora, esta idéia não deixou de se chocar com as *fôrças morais e religiosas* que continuam vivas em muitos elementos do proletariado. Ia ela igualmente contra a convicção de que a ação social deve imensamente às *iniciativas individuais.* Por isto o dogma da luta das classes, com o apêlo à violência, e o ateísmo sistemático e militante do marxismo encontram decidida resistência em todos os meios onde o pensamento cristão conserva uma influência real.

Por outra parte, o socialismo marxista propunha às massas uma abstração dificilmente assimilável, a de um *"interêsse proletário"* que por tôda parte e sempre seria identicamente o mesmo, e que se confundiria com o interêsse geral da humanidade. Esta doutrina chocava-se com a evidência de existirem interêsses proletários particulares, ou mesmo antinômicos, não só de nação para nação, mas de província para província e de profissão para profissão, num mesmo país. *Muitas vêzes o socialismo pareceu inadaptado à realidade viva, e, mesmo aos olhos dos proletários assumia com freqüência o aspecto mítico de uma construção de intelectual.*

353 4. **Vicissitudes do comunismo soviético.** Enfim, as realizações coletivas na União Soviética, nos anos que se seguiram à Revolução de outubro de 1917, pareceram ter como efeitos imediatos agravar a condição dos operários russos em relação aos seus camaradas do Ocidente e da América, e sobretudo acarretar a supressão das

liberdades políticas e das garantias mais necessárias à dignidade humana e à segurança material e moral da família.

Isso a que se chamou a "era staliniana" foi marcado, com efeito, por uma concentração monstruosa do poder pelo aparelho de Estado, a qual não sòmente se acompanhava de uma proliferação burocrática inaudita, como ainda desenvolvia um dogmatismo e um sectarismo que conduziam a perder o contato com as massas obreiras e a pôr nas mãos de uma oligarquia tirânica (e, pior ainda, de um potentado sonso e sanguinário) um poder discricionário sôbre tôdas as atividades políticas, econômicas, sociais, até mesmo científicas, não sòmente da Rússia, mas também das "democracias populares", satelizadas e exploradas sem medida pela U.R.S.S. [11]

Se, durante êstes últimos anos, a situação econômica melhorou grandemente na U.R.S.S., essa melhora em grande parte foi devida ao fato de em numerosos setores a teoria e a prática do período precedente, relaxando mais ou menos a centralização burocrática e o absoluto estatista (sem pensar de forma alguma nesse "deperecimento do Estado" que parece ser uma visão essencial do marxismo) haverem-se abrandado no sentido de um semicapitalismo, pelo reconhecimento jurídico e legal do interêsse individual.

5. **Rumo a um nôvo socialismo.** Ao mesmo tempo o capitalismo liberal do Ocidente, sob a coação das necessidades econômicas e das pressões políticas e sociais, evoluía para novas formas, em que o papel dirigista do Estado no domínio das economias nacionais não cessava de crescer. Por êsse mesmo movimento, elaborava-se aos poucos um nôvo socialismo, mais ou menos liberado das concepções marxistas da luta de classes, e esforçando-se por conciliar as exigências da liberdade com as de uma economia centralizada e ordenada ao bem de todos.

Em todo o caso, é certo que o mundo contemporâneo evolui ràpidamente, em busca de um equilíbrio difícil de achar, mas que se realizará (se se realizar) tão longe do "comunismo" de tipo russo como do "capitalismo liberal" do século passado (*301*).[12]

C. O sindicalismo

354 Contràriamente ao marxismo, o sindicalismo, diz GOETZ BRIEFS (*loc. cit.*, pág. 173), é "um produto espontâneo da classe operária". Não é uma teoria, é uma *forma de associação, destinada original-*

[11] Cf. H. LEFEBVRE, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, 1958. CHAMBRE, *Le Marxisme en Union Soviétique*, Paris, 1955.

O plano septenal de 1958-1965 dá à Rússia soviética como objetivo a alcançar, e mesmo a ultrapassar, antes de 1970, mediante um enorme aumento da produção agrícola e industrial, o nível de vida dos Estados Unidos.

[12] Cf. FR. PERROUX, *La coexistence pacifique*, Paris, 1958, t. I. *Les crises du capitalisme et du communisme.*

mente a proporcionar a defesa e a assistência mútua dos operários. Sua significação essencial, do ponto-de-vista econômico, é regularizar o mercado de trabalho, esforçando-se por fazer fracassar ou por limitar a pressão que a emprêsa exerce sôbre as custas do trabalho. Por esta razão, *o sindicalismo estimula no patrão, que já não pode recorrer à solução preguiçosa da redução dos salários, a engenhosidade técnica* aplicada a diminuir os gastos de material e a aperfeiçoar a organização da emprêsa.

Por outro lado, pelo fato de só agrupar as fôrças proletárias, o sindicato é uma *formação de classe pura,* que, no interior, é um organismo de cooperação e de socorros mútuos e, no exterior, é um cartel, que representa seus membros perante os patrões e perante o Estado, e funda suas reivindicações sôbre a idéia do *valor humano do trabalhador.* Se, com freqüência, na França sobretudo, as organizações sindicalistas foram utilizadas pela propaganda socialista e transformadas em instrumentos de lutas políticas, na sua essência o sindicalismo correspondia a uma noção orgânica e construtiva do proletariado. O aspecto violento que às vêzes pode êle ter revestido, as greves que tem provocado, explicam-se suficientemente pela energia com que o capitalismo liberal, organizado em sindicatos patronais face aos sindicatos operários, defendia seus privilégios e sua ditadura. Nada entretanto, impedia os espíritos clarividentes de conceber o sindicalismo como um dos elementos essenciais de uma organização racional e humana do trabalho e, por conseguinte, de uma solução do problema do proletariado.[13]

Art. II. CONTRATO DE TRABALHO

355 **A questão do contrato de trabalho postula o estudo da natureza e dos efeitos dêsse contrato.**

§ 1. Natureza do contrato de trabalho

O contrato de trabalho é um *contrato à parte, porque a matéria dêsse contrato não é uma mercadoria qualquer, senão*

---

[13] "Instrumento das lutas de classes", escrevia La Thur du Pin em 1909 (*Aphorismes de politique sociale,* L), "quando nasce num período de antagonismo, sem embargo o sindicalismo prepara uma reorganização profissional, fazendo nascer e cultivando o espírito de solidariedade. Tal como o vemos, o sindicalismo é o instrumento de transição indicado para fazer o mundo do trabalho passar do estado caótico ao estado orgânico, ao regime corporativo. Sem dúvida, os sindicalizados não receberam mandato representativo, porém fazem emergir os elementos mais capazes de suportar êsse mandato, porque os mais dedicados ao interêsse de sua classe (...) Tal como é e desde agora, o sindicalismo fêz ver o nada dos chamados benefícios do liberalismo e sua impotência para proporcionar a paz social".

uma coisa do homem. Sem dúvida, é o rendimento humano do operário que o empregador pretende utilizar; mas esta riqueza pertence a uma pessoa humana que, por seu trabalho, pretende viver e cumprir o seu destino. *Se, pois, os elementos morais não entram diretamente no contrato, nêle estão entretanto indiretamente compreendidos, como inseparáveis do trabalho*, objeto da estipulação. Por conseqüência, o contrato só pode ser moral se respeita os direitos da pessoa humana. Resta precisar qual é a natureza dêsse contrato especial: será êle um simples contrato de troca ou um contrato de sociedade?

1. Teoria do contrato de permuta

a) *Exposição*. Segundo grande número de economistas, o contrato de trabalho consistiria em *trocar atos por riqueza*. Com efeito, por seu contrato, o trabalhador, mediante um preço livremente combinado com o empregador, aluga sua pessoa ou vende quer seu trabalho, isto é, o exercício de sua atividade, quer os frutos do seu trabalho, quer simplesmente a parte de lucro que lhe caberia da venda dos frutos de seu trabalho.

Os *economistas liberais* fazem, de preferência, do contrato de trabalho um *contrato de venda*, pelo qual o homem que pôs algo de si mesmo num objeto que lhe não pertence, cede-o a título oneroso. Neste caso, como no precedente, o contrato de trabalho seria um *contrato de troca em que o trabalho ou seu produto desempenharia o papel de mercadoria, e o salário o papel de preço* (seja de venda, seja de locação).

Consoante o *Direito Romano* (*locatio*) e o *Código Napoleônico* (Código Civil, art. 1779) ("aluguel da gente de trabalho"), como segundo os *teólogos da Idade Média* (Cf. SANTO TOMÁS: *"De mercenariis qui locant operas suas"*) e a *maneira comum de falar* ("ajustar um criado", "procurar alugar-se"), o contrato de trabalho seria um *contrato de aluguel*. Cumpre, entretanto, observar que os teólogos e o Direito Canônico empregaram o têrmo *locatio* sem propor o problema que aqui estudamos: não há, pois, que fazer caso de suas fórmulas.

b) *Apreciação*. É preciso excluir a concepção que faria do contrato de trabalho um *contrato de venda ou de aluguel da pessoa humana ou de sua atividade*. Seria isto uma *verdadeira escravidão*, e foi partindo desta concepção que os socialistas puderam afirmar que o regime do salariado era por essência uma nova forma da exploração do homem pelo homem.

Em compensação, o contrato de trabalho poderia ser concebido como um *contrato de venda ou de aluguel dos produtos da atividade humana*. O operário dá à matéria-prima uma mais-

-valia, que é como que trabalho cristalizado, e cujo benefício, em parte, deve caber ao trabalhador. Nada, pois, se opõe a que essa mais-valia seja trocada ou vendida, como qualquer outra propriedade. Pode ela, pois, constituir o objeto de um contrato.

356 **2. Teoria do contrato de sociedade**

a) *Exposição.* Poder-se-ia também considerar o contrato de trabalho como um *contrato de associação entre patrão e operário.* Com efeito, como tôda riqueza provém da união do capital e do trabalho, deve o patrão necessàriamente associar-se ao operário; mas, como êste não dispõe de economias, vende ao patrão antecipadamente sua parte do benefício comum. Assim o contrato de trabalho desdobrar-se-ia num contrato de sociedade e num contrato de venda.

Todavia, acrescenta-se, êsse contrato de sociedade seria *diferente, por certos aspectos, dos contratos do mesmo gênero,* nos quais os associados são também co-proprietários e participam das perdas como dos lucros. Ao contrário, *o operário não pode pretender co-possuir a fábrica* ou a oficina, *e exercer os mesmos direitos que o empresário*: isto seria a anarquia na emprêsa. Por outra parte, *não pretende participar* das perdas, como fazem os co-associados: contenta-se com vender seu direito.

b) *Apreciação.* Esta teoria certamente oferece *grandes vantagens.* Com efeito de um lado, mais do que a precedente ela salvaguarda a dignidade do operário. De outro lado, por sua própria natureza, ela tende não só a fazer desaparecer o antagonismo das classes sociais, senão também a tornar mais ativo e mais vivo o sentimento da solidariedade que une todos os elementos da produção.

Entretanto, não se poderia pretender nem que êsse tipo de contrato seja o único perfeitamente conforme a justiça, nem que corresponda absolutamente à noção do contrato de sociedade. De fato, as duas modalidades especiais que êle comporta (ausência de co-propriedade; remuneração independente dos riscos) assemelham-no, de preferência, ao contrato de venda. Para que, no sentido estrito da palavra, houvesse contrato de sociedade, mister seria que êle admitisse a *co-propriedade da emprêsa,* que assim viria a ser a coisa comum de todos os colaboradores. O risco de anarquia que contra ela às vêzes se invoca não pode ser levado em conta, pois a co-propriedade de modo algum implica a supressão da diversidade hierárquica das funções e do exercício da autoridade, sem a qual não há sociedade possível.

Pareceria que é para uma organização desta natureza que tendem as aspirações dos trabalhadores, e que se orienta a sociedade contemporânea. As dificuldades que tal organização pode admitir (especialmente na participação dos riscos da emprêsa) poderiam, ao que parece, ser resolvidas por novas técnicas da associação, que garantissem a um tempo os direitos, os deveres e a segurança, material e moral, dos trabalhadores. De qualquer modo, *o que antes de tudo importa é que o trabalho humano não seja tratado como uma mercadoria qualquer, mas seja respeitado e justamente remunerado.*

§ 2. Efeitos do contrato de trabalho

357 Sabemos que o efeito de todo contrato é criar obrigações recíprocas. Quais são, pois, as obrigações que resultam do contrato de trabalho, tanto para o operário, como para o patrão?

1. **Deveres dos operários.** Por seu contrato, o operário obriga-se a duas coisas: *a realizar o trabalho combinado* e, indiretamente, *a respeitar a pessoa do patrão e tudo o que lhe pertence.*

A *prestação do trabalho* é o objeto direto do contrato bilateral. O patrão só se compromete a pagar o salário em troca do trabalho. As duas obrigações são solidárias; violá-las, dessa ou daquela maneira, é ir contra a justiça.

Mesmo se se não conhece o contrato de trabalho como um contrato de sociedade, cumpre reconhecer que, *de fato êsse contrato associa patrão e operário.* O primeiro põe à disposição do segundo o que lhe pertence, afim de facilitar seu trabalho, e, com isto, sua subsistência e a dos seus. Conseguintemente, é claro que tôdas as formas de fraude, de sabotagem ou de perdas são outras tantas injustiças que acarretam um dever de restituição. Quanto à *pessoa do patrão,* deve ser respeitada não só *por ser humana* (no que não é superior, mas sim igual à do operário), senão também em virtude da função social que exerce e que lhe cria responsabilidades e deveres especiais.

358 2. **Deveres dos patrões.** Pelo contrato de trabalho, o patrão compromete-se em *justiça* a pagar um salário suficiente, a só impor um trabalho razoável e a respeitar a dignidade humana do operário. Além disto, sua função cria-lhe, para com os seus operários, deveres particulares de *caridade.*

a) Deveres de justiça. Estudaremos mais adiante a questão do justo salário, que agora já não é, ordinàriamente, uma questão de convenção individual. Quanto à obrigação de res-

peitar a dignidade moral do operário, esta decorre do próprio contrato, concluído *entre pessoas de igual dignidade*, assim como das *condições especiais do trabalho moderno*, que implicam no patrão o cuidado indeclinável de velar por assegurar a higiene física e moral da fábrica ou da oficina.

b) *Deveres de caridade.* Os laços que de fato unem patrão e operários, e que deveriam fazer da oficina uma espécie de *família*, exigem que o patrão se comporte como *chefe cônscio de suas responsabilidades morais, já que tem, de certo modo, cura de almas*. Por esta razão, deve êle primeiramente dar a seus operários exemplo de uma *conduta honesta* e de um *trabalho assíduo*. Ademais, convém que o patrão colabore em tôdas as *obras* que visam a aumentar o bem-estar dos operários e a ajudá-los no cumprimento de seus deveres de chefes de família. Cumpre, finalmente, que o patrão (ou, nos enormes negócios industriais de hoje, os elementos aproximados da hierarquia do trabalho) conservem o mais possível o *contrato pessoal com os operários*, de maneira a estabelecer com êles relações de homem a homem, única maneira de criar essa atmosfera de confiança e de amizade sem a qual nenhuma sociedade pode prosperar.[14]

Art. III. JUSTO SALÁRIO

§ 1. Questão de direito

359 Deve o salário ser a *retribuição adequada do trabalho empenhado*. Como, porém, determinar essa equação? Duas soluções foram propostas, uma vinda do liberalismo, e que consiste em submeter o salário à lei da oferta e da procura; e a outra, que pretende determinar o salário conforme o valor natural do trabalho humano.

A. Jôgo da oferta e da procura

1. **Exposição.** O justo preço de venda, afirmam os economistas liberais, é aquêle que os dois contratantes combinam, consoante o axioma: *illud justum, quod libere pactum*. Do mesmo modo, pois, *será justo o salário convencionado entre patrão e operário*. Certos teóricos liberais admitem, entretanto, que êste sistema deixa a porta aberta à exploração do operário, e declaram que haverá abuso e injustiça cada

---

[14] Cf. G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, 1946.

vez que, aproveitando-se das necessidades do postulante, o empregador não lhe der o preço ou salário *corrente* (*317*).

2. **Crítica.** A teoria liberal do salário reclama *as mesmas críticas que a do preço de venda.* Claro é, com efeito, que não entra nas intenções do operário fazer um presente ao patrão, mas sim obter o equivalente do seu trabalho. Por conseqüência, se êle aceita um salário inferior, fá-lo à fôrça, por não poder tratar de igual para igual com o empregador. É que, *no sistema liberal, a liberdade do operário individual não passa de uma palavra*: as mais das vêzes, por falta de recursos, ver-se-á obrigado a aceitar as condições que lhe oferecem. Tôda a sua liberdade consistirá em não poder agir de outro modo. Mister se torna, pois, rejeitar o ponto-de-vista liberal, incapaz de assegurar o respeito da dignidade do operário.

B. Valor natural do trabalho

360 Como o justo preço, o justo salário deve ser determinado em referência a duas espécies de fatôres, um objetivo e os outros subjetivos.

1. **Fator objetivo.** Consiste êste fator objetivo no *produto do trabalho.* Por seu trabalho, o operário presta um serviço ao empregador, ou confere uma mais-valia ao objeto pôsto em suas mãos. *Para ser justo, deve pois o salário representar o equivalente do trabalho realizado, isto é, da mais-valia dada à mercadoria,* porque essa própria mais-valia é uma mercadoria que, em parte, é obra do trabalhador e propriedade sua. Isto explica, ao mesmo tempo, que os salários sejam variáveis conforme o valor profissional e conforme o valor mercantil do produto. Poder-se-ia dizer, de maneira geral, que, quanto mais mecânico é o trabalho, tanto menos valor tem, e que, quanto mais inteligência requer, tanto mais valor tem.

Já fizemos notar (*295*) que, da análise que precede, Marx e os socialistas deduzem uma conseqüência inaceitável (*teoria do valor econômico*). O operário, dizem êles, tem direito não só à mais-valia resultante do seu trabalho, mas também a *tôda a mais-valia* posta na mercadoria. A diferença entre o preço de custo e o preço de venda deveria, pois, caber-lhe integralmente, sem que o patrão tenha o direito de subtrair dela o que quer que seja em proveito próprio. Tôda subtração do benefício devido à mais-valia é um roubo sôbre o trabalho do operário. Esta teoria é indefensável. Se o operário fôsse causa *única* da mais-valia, o raciocínio de Marx não teria réplica;

porém, como já o fizemos notar, ela é apenas uma das causas em jôgo. O capitalista, o diretor da emprêsa, o engenheiro, os empregados, o Estado são outras tantas causas de mais-valia distintas do operário, e que merecem ser retribuídas segundo seu valor e sua cooperação respectiva.

361 2. **Elementos subjetivos.** Os elementos subjetivos não têm nada de arbitrário, mas são denominados "subjetivos" para significar que *se referem ao sujeito do trabalho,* enquanto que o anterior se referia ao *objeto ou matéria* do trabalho. Êsses elementos subjetivos são, de uma parte, a subsistência do operário, que fundamenta o direito ao salário-mínimo vital; e, de outra parte, a subsistência da família do operário, que fundamenta o direito ao salário familiar (ou a um suplemento familiar) a se acrescentar ao salário-mínimo vital.

a) *Salário-mínimo vital.* Para que a determinação do salário seja moral, não basta encarar o rendimento do trabalho, é mister ainda considerar que *êsse trabalho é um ato humano.* O homem que empenha sua atividade a serviço de outro deve, normalmente, receber o equivalente dessa atividade, isto é, *o meio de assegurar sua subsistência cotidiana.* Para quem não tem reservas e não possui outro meio de viver a não ser o seu trabalho, *êste deve valer a vida,* isto é, em justiça o salário deve representar o *mínimo vital.* Deve permitir ao operário ocorrer às suas necessidades gerais em comida, vestuário, alojamento, repouso semanal, férias anuais, previdência normal para a doença e para a velhice.

Por aí se vê que, se as relações sociais não houvessem sido falseadas pelo individualismo e pela concorrência desenfreada, a taxa do salário-mínimo vital deveria entrar integralmente, e antes que qualquer outro elemento, na determinação do preço de venda da mercadoria, ao passo que, de fato, na economia liberal essa taxa se acha calculada sôbre os lucros da venda.

b) *Salário familiar.* Deve, pois, o homem poder viver do trabalho. Porém o homem normal é casado e pai de família. Assim sendo, não se torna necessário que seu salário seja bastante elevado para lhe permitir fundar e fazer viver uma família? *Deve, pois, o salário ser familiar.* Tem-se discutido sôbre a questão de saber se o salário familiar era devido em justiça comutativa ou simplesmente a título de eqüidade. Hoje é pacífico admitir-se que o *salário familiar* ou, se se preferir, o suplemento aditado ao salário vital para encargos de família e proporcional a êstes, *é questão de justiça social.*

As dificuldades que, não há muito, pareciam obstar à instituição do *sôbre-salário familiar* eram de duas sortes. De uma parte, o patrão podia hesitar em aplicar a seus operários uma medida de justiça social que, aumentando-lhe os encargos, colocavam-no em situação desfavorável em relação a seus concorrentes. Doutra parte, o operário carregado de família corria o risco de ver-se postergado pelos camaradas solteiros ou casados sem filhos, por serem muito menos onerosos do que êle para as finanças da emprêsa. A solução dêste problema foi dada pela instituição das *caixas de abonos familiares,* imaginadas e postas em obra originalmente por iniciativa de um industrial grenoblês. A caixa de abonos é alimentada por todos os chefes de emprêsa em *pro rata* dos salários que pagam : nessa caixa é que se obtêm os suplementos que se aditam ao salário de cada operário em proporção dos seus encargos de família. Desta forma, nenhum patrão fica em situação desfavorável, já que todos contribuem do mesmo modo para alimentar a caixa de abonos, e nenhum operário carregado de família corre o risco de ser excluído, pois os encargos do patrão são independentes da situação familiar dos operários de sua fábrica ou de sua oficina. Tal é o sistema que passou a ser instituição oficial sob o nome de *Caixas de compensação,* e que assegura ao conjunto dos assalariados os justos suplementos que os encargos de família requerem.

§ 2. Questão de fato

362 **A questão do salário, na França, acha-se, de fato, regulada hoje em dia pela instituição das *convenções coletivas de trabalho,* realizada (ou, antes, generalizada) em condições assaz tempestuosas em junho de 1936 (acôrdos Matignon).**

A *Carta do Trabalho,* de 4 de outubro de 1941 (título IV, cap. VI), esforçava-se por determinar de maneira mais precisa por que meios seria possível calcular com o máximo de exatidão o montante do justo salário. Segundo a *Carta,* o salário compreende os quatro elementos seguintes:

1. **Salário-mínimo vital.** Êste salário pertence de direito a todos os assalariados que exercem sua atividade normal. Corresponde à remuneração do operário sem encargos de família nem qualificação profissional (especialização).

Êste salário-mínimo vital pode variar de uma região a outra e segundo o custo de vida local. Deve ser fixado pelos podêres públicos por proposta de um *Comité superior dos salários.*

2. **Remuneração profissional.** Esta remuneração é um complemento do salário-mínimo vital. Depende da qualificação profissional do operário, e varia conforme as profissões e os lugares de emprêgo. Êsse complemento é determinado, para cada profissão, por um *Comité social nacional da profissão.*

3. **Suplementos diversos.** Certos suplementos podem juntar-se, em certos casos, ao salário resultante da adição dos dois elementos precedentes, para levar em conta as aptidões profissionais do interessado, seu rendimento (trabalho por peças) ou as condições especiais em que o trabalho se efetua.

4. **Suplemento familiar.** Ao salário assim definido acrescentam-se os abonos ou suplementos de salários para encargos de família resultantes ou da legislação especial sôbre a família ou das disposições particulares adotadas pela profissão (podem estas consistir em vantagens *in natura*).

ART. IV. ORGANIZAÇÃO PROFISSIONAL

363 **O problema por excelência da época moderna é o do *proletariado*. Mostramos como, de fato e de direito êste problema estava ligado à questão da propriedade privada, porque só haverá solução real para o problema do proletariado na medida em que o *acesso à propriedade* deixe de ser privilégio de alguns, e seja uma *possibilidade oferecida a todos e uma realidade para o maior número*. Como, porém, a isto chegar? Desde há cinqüenta ou sessenta anos têm-se proposto planos e múltiplos meios, bom número dos quais, perfeitos em abstrato, levadas em conta as circunstâncias concretas, revelam-se totalmente inaplicáveis, pôsto que alguns tenham tido real eficácia. Não temos que fazer aqui o inventário dessas teorias, senão que assinalar apenas para qual solução orientam as idéias mais fecundas que elas têm proposto e, não raro, impôsto.**

§ 1.º TENTATIVAS DE SOLUÇÃO DA QUESTÃO PROLETÁRIA

Sem dúvida, bastaria citarmos para memória, a exortação que, até meados do século passado, os economistas liberais com tanta convicção dirigiam aos operários da indústria no auge da exploração capitalista: "Trabalhem e economizem".[15] Humoristas não teriam feito melhor: porém êste problema, que interessa à dor dos homens e à sua injusta miséria, não se presta ao riso, como não tardou a perceber-se. Desde 1840, o inquérito de VILLERMÉ (*Quadro do estado físico e moral dos*

---

[15] Cf. PRINCE-SMITH, *Die sogennante Arbeitrefrage*, em a "Volkswirtschaftl. Vierteljährschrift", 1864, págs. 192 e segs. (citado por GOETZ BRIEFS, *loc. cit.*, pág. 264). PRINCE-SMITH acrescentava: "Trabalhai, de maneira que possais enfim fazer aquilo que vossas famílias, desde há mil anos, ainda não puderam fazer: guardar um pouco de dinheiro poupado das necessidades de cada dia".

operários) e outros do mesmo gênero fizeram ver aos políticos, aos sociólogos e aos moralistas a terrível realidade da *escravidão proletária.* Como conseqüência, as tentativas de solução multiplicaram-se, mas em duas direções diferentes, conforme se considerou a insegurança da existência individual e familiar do operário ou os perigos psíquicos e morais da condição proletária (pardieiro, alcoolismo, intemperança, impossibilidade de participar dos benefícios da cultura, falta de consideração social, etc.).

A. Remédios para a insegurança vital

Podem-se distinguir dois tipos de soluções: as soluções românticas e as soluções realistas.

1. **Soluções românticas.** Nesta categoria entram todos os *projetos que não levam em conta* (senão de maneira inteiramente acidental) *as circunstâncias econômicas e sociais concretas.* Tais são as teorias que, acusando o maquinismo de ser a causa primeira da formação do proletariado, pretendem que o Estado intervenha para *sustar o progresso do maquinismo* e para *refrear o zêlo inventivo dos sábios* (SISMONDI, TOLSTOI, RUSKIN).

2. **Soluções realistas.** Umas são revolucionárias, outras reformistas.

a) *Progresso pela revolução.* Sabemos que o socialismo revolucionário quis resolver o problema proletário pela *coletivização de todos os meios de produção.* A êste resultado chegar-se-á por meio da luta de classes, que deve terminar na ditadura do proletariado e na reorganização total da sociedade sôbre a base de uma economia coletiva centralizada. Conseqüentemente, não mais haverá *operários assalariados*: o trabalho será a lei comum a todos.

Em certo sentido, os projetos socialistas dependem largamente da corrente romântica e utópica. Mas é fato que êles tentaram passar à realidade. Por isto, a experiência, como a razão, permite apreciá-los. A principal objeção com que êles topam é que, *longe de suprimir o proletariado, êles só fazem é agravar a condição proletária e universalizá-la.* Agravam-na enquanto, por um lado, reforçam os caracteres de permanência e de hereditariedade do estado proletário, visto êste estado tornar-se definitivo; e enquanto, por outra parte, transformam o proletário em elemento anônimo e impessoal da imensa máquina coletivista; e acabam assim por lhe roubar a alma. Ademais, a condição proletária converte-se na condição universal de todos os membros da sociedade. *O socialismo coletivista é,*

pois, do ponto-de-vista proletário, o próprio tipo da solução às avessas.[16]

b) *Progresso pelas reformas.* Os *projetos reformistas* têm sido dos mais variados. Pode-se dividi-los em duas categorias. Na primeira, uns visavam a fazer garantir os *direitos do trabalho* por uma legislação apropriada; outros pretendiam *fazer proteger a pessoa do trabalhador* mediante uma legislação relativa aos acidentes do trabalho; e outros, enfim, queriam *assegurar a tranqüilidade da vida operária* pelos seguros sociais e pelas aposentadorias para a velhice. A segunda categoria compreendia todos os projetos que preconizavam a *participação operária nos lucros*, ou também *na gestão* e na direção geral da emprêsa.

B. Promoção da classe operária

365 Neste terreno, milhares de obras tem-se esforçado por promover no seio do proletariado industrial os meios de melhorar a condição moral dos operários e de fazê-los participar de todos os benefícios da cultura intelectual. Aqui bastará mencionarmos as obras dos jardins operários, as habitações baratas, as sociedades de socorros mútuos, as creches, os círculos de estudos, os cursos noturnos, as universidades populares.

§ 2. Movimento corporativo

Nada terá sido inútil nos esforços despendidos para resolver o problema do proletariado. Mas também cumpre reconhecer que *nada tem bastado.* A realização de múltiplos projetos reformistas, sobretudo em matéria de seguros (acidentes, invalidez, velhice), marcou um progresso considerável, como, na sua ordem, as múltiplas obras destinadas à melhoria moral e intelectual do operário têm favorecido poderosamente *o advento de um escol proletário,* cujo papel tem sido capital nestes últimos vinte anos, e que poderá fornecer os quadros de uma nova organização. Entretanto, nada de definitivo será feito enquanto tôdas essas reformas não vierem integrar-se numa *organização profissional de conjunto.*

A. Etapas da organização

366 1. **Os ofícios.** No seio do proletariado, tôda uma série de *diferenciações qualitativas* foi surgindo pouco a pou-

[16] Sôbre êste ponto e em sentido diferente, cf. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur,* Paris, 1947.

co, como efeito das diversas ocupações, conforme as aptidões mais ou menos assinaladas que elas supõem, ou a aprendizagem mais ou menos longa que exigem. Os *sindicatos profissionais* (dentro das diferentes federações, particularmente C.G.T. e C.F.T.C.) não faziam senão registrar essa diferenciação espontânea e verdadeiramente orgânica da classe operária.

2. **Idéia de classe.** O inconveniente da antiga organização sindicalista consistia em estar centralizada sôbre a idéia de classe e, por conseqüência, em favorecer uma *concepção essencialmente polêmica da economia*: classe operária e classe patronal eram consideradas inimigas por natureza, como duas fôrças antagonistas, entre as quais os menos belicosos esperavam estabelecer, quando muito, um regime de paz armada. Sem dúvida, poderosas Federações, como a dos Trabalhadores Cristãos, repudiavam a luta de classes e preconizavam, entre outras reformas, a instituição de comissões mistas. Apesar de tudo, a idéia de classe estava sempre presente e trabalhava secretamente para proibir abordar o problema da organização do trabalho sob o único aspecto construtivo, que é o do *interêsse comum de todos os membros do mesmo ofício na prosperidade real dêsse ofício*. Por outros têrmos, a própria concepção sindicalista, para ser fecunda, deve integrar-se na concepção corporativa.

A idéia de classe não tem valor no plano econômico. Funda-se em simples semelhanças no modo de vida, e *leva a substituir por uma solidariedade ilusória e, em todo caso, remota e frouxa, a solidariedade real e profunda que, na ordem econômica e seja qual fôr a sua classe social, congrega todos os membros da mesma emprêsa.* O operário vidraceiro que trabalha no norte da França, *enquanto operário* só mui vagamente é solidário com o ferrador da aldeia das Cevenas, o qual pertence à mesma classe social que êle, mas cuja sorte está estreitamente ligada à do patrão e dos engenheiros de sua emprêsa, que, recìprocamente, são muito mais solidários com seus operários do que com o grande proprietário de terras da aldeia cevenol.

Esta *solidariedade* é que cria o poderoso vínculo dos agrupamentos humanos, família, ofício e pátria, e que lhes confere seu caráter orgânico, isto é, que faz delas *todos unificados, cujos membros, dedicados às funções distintas e hierarquizadas de uma mesma tarefa comum e portanto a um mesmo destino, são mùtuamente interdependentes.* A antiga Corporação procedia desta visão fundamental das relações reais que ligam os homens entre si. Ao contrário, a idéia de classe, por uma parte só corresponde a uma realidade social bastante vaga, que tende a se concretizar no "nível de vida" e no grau de fortuna, isto é, por ocasião ao "ser", no "haver", princípio de distinção extrínseca e superficial. Por outra parte, a idéia de classe depende

da concepção atomística e individualista que constitui fundo comum das teorias liberais e coletivistas, e ignora as solidariedades orgânicas essenciais a tôda comunidade digna dêste nome.

B. A nova corporação

367 **1. Lições da antiga corporação.** Já não é possível tratar de fazer reviver as antigas corporações, pois estas eram o reflexo de uma sociedade que se transformou profundamente. Numa época em que tudo era diversidade, havia corporações múltiplas e variadas. Hoje em dia, a ordem social requer uma unidade (mas não uma uniformidade) que as antigas corporações não poderiam assegurar. Por outro lado, numa economia de tipo artesanal, as corporações eram essencialmente grupos de mestres, ou, como se exprime M. COORNAERT (*Les Corporations en France avant 1789*, pág. 291), "sindicatos de patrões que exploravam um monopólio". Ora, no mundo contemporâneo, em que o número de trabalhadores sobrepuja imensamente o dos patrões, há que *achar uma fórmula de equilíbrio completamente diferente da que a corporação antiga supunha, fundada no predomínio do artesanato.* Enfim, há hoje um *clima nôvo, procedente da constituição de dois fatôres, capital e trabalho,* que são abstrações ignoradas do velho regime corporativo. Êsse clima de grande indústria não permite reconstituir as corporações tais como existiram antes da Revolução.

Todavia, a *experiência corporativa pode e deve servir.* Ela traz ensinamentos positivos. [17] *O corporativismo deve ser primeiramente um espírito*: solução média entre a liberdade de produção e o contrôle da economia, o corporativismo corresponde a um esfôrço para assegurar o acôrdo dos interêsses particulares com o interêsse geral. Porém isto mesmo exige que, se quiser dar seus frutos, *o corporativismo apóie-se, como outrora, a um tempo sôbre uma moral e sôbre uma política.* Porquanto, de uma parte, ela apela para um ideal e supõe tôda uma *ética do trabalho,* uma aceitação de princípios de justiça, de solidariedade, de lealdade profissional, que transcendem largamente a simples observância dos regulamentos e dos estatutos; e, de outra parte, a vida orgânica e harmoniosa do regime corporativo, hoje como outrora, não pode compreender-se *sem a intervenção ativa dos podêres públicos,* cujo papel é promover e garantir o acôrdo dos interêsses organizados e sua adaptação constante às condições gerais da vida nacional. [18]

2. Carta do Trabalho. Inspirando-se nessas idéias, a Carta do Trabalho de 4 de novembro de 1941, relativa à organização social

---

[17] Cf. R. DE LA TOUR DU PIN, *Aphorismes de politique sociale*, XLVIII.

[18] Cf. P. CHANSON, *Les Droits du Travailleur et le Corporativisme*, Paris, 1935.

das profissões, definia as linhas gerais de uma organização profissional. Eram os seguintes os seus elementos essenciais:

a) *Organização sindical.* A nova organização sindical é *única* e *obrigatória*: os membros da profissão são classificados em categorias distintas, conforme as funções que exercem, e cada um é obrigado a se inscrever no sindicato correspondente.

b) *Comitês Sociais.* O poder regulamentar pertence a Comitês Sociais, organismos mistos cujo ofício é realizar uma colaboração estreita e permanente entre os chefes de emprêsa, o pessoal dos quadros e os operários. O texto da lei precisava que as atribuições do Comitê Social excluíam qualquer ingerência na direção e na gestão das emprêsas.

c) *Serviços Sociais.* Os Comitês Sociais encarregam-se dos serviços sociais destinados a melhorar a sorte dos operários, e mesmo as obras que concernem diretamente à família e se estendem a domínios extra-profissionais.

368 3. **Comitês de Emprêsas.** No intuito de dar aos trabalhadores o papel que lhes cabe na economia nacional, o Govêrno Provisório da República ab-rogou, desde fins de 1944, a Carta do Trabalho, cujas tendências contrárias à liberdade sindical mereciam sérias críticas e que, além disto, tinha o defeito capital de estabelecer uma separação completa entre o social e o econômico, recusando aos trabalhadores tôda competência neste último domínio.

Era, pois, necessária uma nova legislação, que foi instituída pela lei de 17 de fevereiro de 1945, criando os *Comitês de Emprêsas.* Devem êstes Comitês encarregar-se das instituições sociais precedentemente geridas pelos Comitês Sociais e pela Carta do Trabalho, mas gozarão também de atribuições econômicas definidas que darão aos trabalhadores poder de formular suas opiniões sôbre as questões econômicas que se apresentam no quadro da gestão das emprêsas. [19]

Os Comitês de Emprêsas são *puramente consultivos,* salvo em matéria de obras sociais, caso em que lhes incumbe velar pelas condições de trabalho dos operários. Do ponto-de-vista econômico, poderão fazer *sugestões* relativas ao rendimento da emprêsa, mas não poderão pôr em questão a autoridade da direção. Todavia, pode-se pensar que a lógica da nova instituição significará mais um passo no caminho da associação, no sentido de um contrato de sociedade mais claro e mais definido, que admita a co-gestão da emprêsa. Parece

---

[19] A lei estipula que todo estabelecimento que conte ao menos 50 assalariados deverá ter um Comitê de Emprêsa composto do chefe de emprêsa e de 5 a 8 representantes do pessoal. Êstes últimos são eleitos de listas apresentadas pelas organizações sindicais mais representativas. A repartição dos mandatos faz-se entre, de uma parte, os operários e empregados e, de outra parte, os agentes da emprêsa. O Comitê reúne-se uma vez por mês a convite da direção.

também que, chamado a uma intervenção cada vez mais extensa no seio das organizações do trabalho, o Estado achar-se-á, por isto mesmo, comprometido no caminho da economia dirigida. Contrôle operário e economia dirigida deverão, sem dúvida, avançar no mesmo passo. Os Comitês de Emprêsas estarão assim, na origem de uma vasta transformação social, cuja profundidade e extensão ainda é difícil medir.

4. **Conclusão.** Resumindo, *não haverá solução válida e duradoura, no domínio social, a não ser quando forem finalmente realizadas as condições de uma contribuição eficaz dos operários para a instauração de uma nova ordem social, fundada, por um lado, na extensão e na generalização do contrato de sociedade e, por outro, no respeito dos valôres pessoais de liberdade e de responsabilidade, e no reconhecimento dos agrupamentos naturais, como são a profissão e a família.* Só aí é que se deve buscar o princípio de uma transformação profunda da sociedade, capaz de permitir entrever a solução do problema proletário, pelo duplo efeito da tranqüilidade vital assegurada ao trabalhador e à sua família, e das possibilidades de acesso à propriedade, que as iniciativas dos grupos sociais, conjugadas com os esforços de um Estado resolutamente social, poderão pôr ao alcance dos trabalhadores.

TERCEIRA PARTE

MORAL SOCIAL

II. Ordem doméstica e ordem política

375 Abordamos agora o domínio das *obrigações que nascem, para o homem, do fato de formar êle com seus semelhantes diversas sociedades.* Sem dúvida, a moral interpessoal já era, em grande parte, uma moral social. Mas, conforme observamos, se os deveres que nascem das relações entre pessoas privadas e consideradas como tais supõem as diversas sociedades em que se desdobra a atividade humana, êsses deveres não são essencialmente sociais, porque existem e valem independentemente da sociedade e derivam imediatamente das exigências morais da pessoa humana.

Trata-se agora de estudar os deveres que são de *essência social,* isto é, que procedem do fato de estar o homem, por natureza ou por escolha, unido a outras pessoas *em busca de um mesmo fim comum.* O caráter próprio dessa moral é de definir os deveres do homem em função, não mais da justiça comutativa, e sim da *justiça distributiva* (*128*), que assegura a distribuição dos bens e cargos públicos segundo uma lei de igualdade proporcional, cujo órgão é o chefe, depositário da autoridade. Natureza da *sociedade,* noções do *bem comum* que lhe constitui a razão de ser, e da *autoridade* que lhe condiciona a realização: tais são, portanto, as questões que temos de examinar antes de passarmos ao estudo dos diferentes problemas da moral social.

Capítulo primeiro

NOÇÕES DE SOCIEDADE, DE BEM COMUM E DE AUTORIDADE

SUMÁRIO [1]

Art. I. NOÇÃO DE SOCIEDADE. *Definição.* Tipos de sociedade. *A Instituição.* Noção. Instituição e contrato. Sentido das teorias institucionais.

Art. II. NOÇÃO DE BEM COMUM. O bem do todo como tal. Natureza do bem comum.

Art. III. A AUTORIDADE. *Essência da autoridade.* Princípio da ordem. Virtude de obediência. *Autoridade e responsabilidade.* Iniciativa e responsabilidade. Difusão da responsabilidade. *Fonte primeira da autoridade.* Delegação da autoridade. A igualdade na obediência.

Art. I. NOÇÃO DE SOCIEDADE

376 Ao definirmos em Lógica (*I, 254-262*) o fato social, tivemos de nos deter longamente sôbre as questões relativas à natureza da sociedade. Não temos por que voltar agora a estas discussões, sendo bastante resumirmos o que ali dissemos acêrca da noção de sociedade.

1. **Definição.** Em geral, uma sociedade pode definir-se como *a união moral estável de várias pessoas, físicas ou mo-*

---

[1] Cf. Santo Tomás, Ia Iae, q. 95-97; IIa IIae, q. 101-195. Schwalm, *Leçons de Philosophie sociale*, t. I, Paris, 1911. Dabin, *La Philosophie de l'ordre juridique positif*, Paris, 1929, págs. 152-194. Renard, *La théorie del'Institution, Essai d'Ontologie juridique*, Paris, 1920. Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas.* A. Valensin, *Traité de Droit naturel*, t. II, Paris, 1922. J. Leclercq, *Leçons de Droit naturel*, Namur-Louvain, 1933, t. I, págs. 246-313. F Tönnies, *Communauté et Société*, intr. e trad. de J. Leifs, Paris, 1946. G. Houthoul, *Traité de Sociologie*, Paris, 1946.

rais, que juntas colaboram para conseguir um fim comum. Deveremos, pois, discernir em tôda sociedade *três elementos essenciais*: o fim comum, a união das vontades e a autoridade.

a) *Fim comum*. Uma sociedade define-se por seu fim, que, sendo o fim do todo como tal, deve ao mesmo tempo ser o fim de todos os indivíduos que dela fazem parte. De certo, podem êstes ter cada um seus fins particulares: mas, *como membros, só têm necessàriamente, em conjunto, um só e mesmo fim*. De outra parte, mister se torna que êsse fim único seja *conhecido de todos*, o que impede admitir que, pelo menos no sentido próprio da palavra, existam sociedades animais (*II, 296*); porém é evidente que basta um conhecimento *implícito* para as exigências da finalidade comum.

b) *União das vontades*. A unidade de fim requer a *colaboração de todos* para a realização dêsse fim, que, sendo comum a todos os membros da sociedade, constitui seu *bem comum* e provoca nêles pensamentos, maneiras de sentir e comportamentos comuns. A Escola sociológica tem tendência a conceder atenção exclusiva aos fatos sociais exteriores. Porém êstes são meros efeitos: todo fato social supõe algo de mais profundo e de mais característico do que seu aspecto de uniformidade, a saber: *a adesão, e mesmo a identificação, das vontades particulares às exigências da finalidade própria da sociedade*, isto é, às exigências do bem comum, que, por isso, é o verdadeiro princípio unificador das mentes e dos corações. Inversamente, na medida em que, de fato ou de intenção, renega a regulação do bem comum, o homem se exila, moralmente pelo menos, da sociedade.

c) *A autoridade*. A sociedade é apenas uma realidade moral, e não física, isto é, sua "matéria" é formada de sêres múltiplos, ontològicamente distintos (indivíduos). Daí se segue que a realização do bem comum só poderá ser obtida pela coordenação dos elementos que compõem a sociedade. Daí *a necessidade de uma autoridade reconhecida e obedecida por todos, cujo papel essencial será definir, para cada membro da sociedade, o grau e a forma da sua colaboração na obra comum*. Essa autoridade, sejam quais forem as suas modalidades concretas, deve necessàriamente possuir o poder de impor suas decisões e de infligir as sanções necessárias à sua eficácia.

Por aí se vê, que seria falso definir a sociedade, conforme com freqüência se faz, como um agrupamento humano fundado sôbre a pressão e a coação: Equivale isto a desconhecer a essência da sociedade, que certamente requer leis e chefes para lhe garantir a sua estabilidade e a sua eficácia, mas

que é primeiramente uma *união de pessoas congregadas por um mesmo destino e visando a assegurar o bem comum.* Dêste ponto-de-vista, a sociedade natural é uma *comunidade,* isto é, uma reunião de pessoas determinada pelas *relações humanas fundamentais* do sangue, do trabalho e do lugar, compondo um *todo orgânico,* formado de situações e de funções complementares, e exprimindo-se por uma *consciência de "nós",* à base de semelhanças, de solidariedade e de amizade.

2. **Tipos de sociedade.** Distinguem-se as sociedades *naturais* ou *contratuais,* conforme derivem da natureza ou de uma convenção arbitrária; as sociedades *iguais* ou *desiguais,* conforme seus membros têm ou não todos os mesmos direitos e idênticos deveres; as sociedades *simples* ou *complexas,* conforme se compõem imediatamente de indivíduos ou, ao contrário, de sociedades menores ou menos complexas; e, enfim, as sociedades *perfeitas* ou *imperfeitas,* conforme possuam ou não tudo o que lhes é necessário para alcançarem seu fim.

3. **A instituição**

377 *a*) *Noção.* Nos nossos dias, muito se há empregado o têrmo "instituição" para designar um fenômeno social, comum a todos os agrupamentos naturais que derivam diretamente das exigências da vida social, e às associações que resultam de um ato deliberado de fundação (por oposição ao contrato pròpriamente dito). Podem-se, portanto, definir ao mesmo tempo o agrupamento natural e a associação como instituições, isto é, como *organismos jurìdicamente constituídos, de estrutura autoritária e que realizam uma idéia social.* Tais são a sociedade conjugal, a família, o ofício, a comuna, o Estado, as sociedades de beneficência, científicas, religiosas, etc.

A instituição, dizemos, é essencialmente ordenada à realização ou atualização de uma idéia social. É *fruto de uma idéia organizadora* ou, se se quiser e por analogia com os organismos vivos (*I, 391*), de uma *forma,* que impõe de dentro a uma coletividade (compondo-lhe a "matéria") a estrutura e os órgãos necessários à sua finalidade própria. Dessarte, a idéia social da família está na base da organização jurídica que lhe determina, garante e protege a existência objetiva. A instituição é, pois, necessàriamente um *organismo jurídico autônomo, que supõe,* como tal, um direito interior e uma justiça interior autônomos, ligados ao direito comum e à justiça comum da sociedade política e aos supremos princípios do direito natural. Razão por que, a *autoridade* é a condição da existência institucional, porquanto a autoridade é necessária a tôda comunidade cujos membros têm entre si relações obje-

tivas e estatutárias, e formam um corpo destinado a durar independentemente das vontades particulares.

Têm-se proposto diferentes *classificações* das instituições. Umas e outras, porém, consoante as expressões de HAURIOU, equivalem a distinguir instituições que se personificam (*instituições-pessoas ou corpos constituídos*: Estados, associações, sindicatos, etc.); e instituições que não se personificam (*instituições-coisas*: regras de direito de um país, e mecanismos jurídicos: registo criminal, aposentadorias de operários, etc.). Por sua vez, as instituições-pessoas subdividem-se em dois grupos: o das *instituições-estabelecimentos* (hospitais, hospícios, etc.), "nos quais não há grupo permanente de membros que possam perpetuar a fundação", e o de *instituições corporativas*, "nas quais subsiste um grupo permanente de membros que perpetuam a fundação". Em sua forma perfeita e completa, a instituição é evidentemente a instituição-organismo ou pessoa moral, agrupamento de indivíduos cujas atividades são coordenadas na realização de um fim comum, Todavia, pode a instituição-pessoa ser subordinada a uma instituição mais vasta e de finalidade mais geral, que a dirige e a protege (como o sindicato no Estado) e, destarte, na medida e nos limites da subordinação, vir a ser uma instituição-coisa.

378 *b*) *Instituição e contrato.* **Assim se vê como** ***o regime institucional difere do regime contratual.*** **A instituição implica autoridade e hierarquia; o contrato tem como lei a igualdade dos contratantes. A obrigação que nasce do contrato é um vínculo precário, destinado a desaparecer pela execução das cláusulas contratuais; a instituição é feita para durar, e mesmo, em muitos casos, para se perpetuar. O contrato é imutável; a instituição, como os organismos vivos, só dura adaptando-se incessantemente. O contrato está centralizado sôbre o interêsse individual (ou privado) e implica oposição e divergência: resolve provisòriamente um conflito; a instituição é ordenada a um bem comum e repousa numa concórdia e numa comunhão.**

A diferença entre o contrato e a instituição-associação pode ser reduzida a êste caráter essencial: que, *no contrato, os contratantes se dividem em dois grupos cujos interêsses são opostos, perseguindo cada um seu escopo próprio;* ao passo que, *no ato de associação, não há distinção de dois grupos de associados nem dois consentimentos de conteúdo diferentes, mas sim um único consentimento de todos os associados em busca de um mesmo escopo comum a todos.* Por outra parte, quando uma sociedade contratual (por exemplo, uma sociedade anônima, interpretada no sentido contratual) comporta uma autoridade, quem a exerce nada mais é do que um *mandatário* que representa os mandantes no exercício de seus direitos *subjetivos* (ou individuais). Ao contrário, na instituição, o titular da autoridade é, no

sentido próprio da palavra, um *funcionário* que faz corpo com a instituição e exerce seu poder independentemente das vontades particulares dos membros da instituição.

Todavia, as diferenças entre o contrato e a instituição não impedem que freqüentemente haja trânsito ou passagem de uma forma à outra. De fato, *o contrato muitas vêzes tende a se transformar em instituições.* Assim é que, por sua própria virtude, os tratados internacionais se orientam para a forma institucional do organismo internacional ou mesmo supranacional. Do mesmo modo, o sindicalismo e o regime dos contratos coletivos de trabalho encerravam um fermento institucional que se precisou na Carta do Trabalho de 4 de outubro de 1941, na França).

c) *Sentido das teorias institucionais.* O êxito das teorias institucionais explica-se por uma dupla necessidade social. Convinha em primeiro lugar, como *reação contra a moral do interêsse individual,* substituir a concepção quimérica e contraditória de uma organização que resultaria da simples causalidade mecânica dos interêsses, pela idéia de uma organização procedente da finalidade social e, por conseguinte, da *finalidade moral* ou das exigências absolutas da dignidade humana. — Em segundo lugar, *contra o individualismo* do século, XIX, era justo insistir sôbre o valor e o privilégio da *idéia social,* por oposição ao imperialismo dos interêsses privados, isto é, da fôrça das vontades particulares. Aqui também, era preciso substituir a concepção contratual, essencialmente individualista, pela concepção institucional, que põe em evidência *a solidariedade orgânica e a comunidade viva das pessoas.* Tudo isto explica o grande favor com que foram acolhidas as teorias institucionais. Elas iam ao encontro da necessidade, vivamente sentida, de uma restauração da idéia de direito natural e da idéia comunitária, enfraquecidas por um longo período de anarquia individualista. [2]

ART. II. NOÇÃO DE BEM COMUM

379 **Podem-se imaginar, e existem de fato, *tantas sociedades quantos fins há suscetíveis de ser perseguidos em comum.* Ora, quer se trate de sociedades naturais, quer de sociedades convencionais, cada uma delas encerra necessàriamente os caracteres próprios a tôda sociedade, o principal e o mais aparente dos quais é a *autoridade,* órgão do bem comum. Poder-**

[2] Sôbre a noção de instituição, cf. HAURIOU, *La Théorie de l'Institution et de la Fondation,* em *Cahiers de la Nouvelle Journée,* n.º 4. P. CUCHE, *Manifestations nouvelles d'autorité dans la vie sociale par le développment de l'Institution. Semaines Sociales de France,* Lyon, 1925. G. RENARD, *La Théorie de l'Institution. Essai d'ontologie juridique,* t. I. *Partie juridique,* Paris, 1930. A. DESQUEYRAT, *La Institution* (*Archives de Philosophie,* XII, caderno 1, págs. 65-115), Paris, 1936.

se-á, pois, determinar a natureza da autoridade precisando o que é que significa a noção do "bem comum", em função da qual se definem a medida, o modo e o sentido dos atos da autoridade. Porquanto, justificando a lei, o regulamento ou a decisão do chefe, o bem comum deve também justificar seu conteúdo, positivo ou negativo, qualitativo ou quantitativo. *Lex est ordinatio rationis ad bonum commune* (SANTO TOMÁS, Ia Iae, q. 90, art. 4). Daí podemos deduzir as notas essenciais do bem comum.[3]

1. **O bem do todo como tal.** O bem comum, como tal, opõe-se primeiramente ao bem particular dos indivíduos. Êle é o bem dêsses indivíduos tomados como formando um só *"todo político"*. Sem dúvida, êsse bem comum resulta dos esforços, dos trabalhos e dos sacrifícios dos indivíduos presentes e passados, e deve também redistribuir-se por todos os indivíduos presentes e futuros: dêste ponto-de-vista, o indivíduo concreto é que é princípio e têrmo do Bem comum. Mas êsses benefícios individuais (limitados, aliás, àquilo que o indivíduo não pode adquirir por seus próprios meios, isolados ou associados) só são realizáveis de maneira indireta e mediata, pela *participação de todos e de cada um,* nos benefícios do bem comum, segundo as proporções ditadas pela justiça distributiva. Agora se compreende como o bem comum da sociedade política, que é obra dos indivíduos e que tem por fim último a perfeição da pessoa humana, deve distinguir-se do bem particular, e às vêzes pode entrar em conflito com êste.

380 2. **Natureza do bem comum.** Pode o bem comum de uma sociedade compreender uma ou outra ou o conjunto das três categorias em que se divide a universalidade do bem (*III, 229*), a saber: os *bens úteis,* que só têm valor de meios; os *bens deleitáveis,* que respondem às necessidades da sensibilidade; e os *bens honestos, ou bens espirituais* (intelectuais, morais e religiosos), que valem por causa da perfeição que aduzem, e que, relativamente a Deus, fim supremo da atividade humana, são também fins intermediários. Poder-se-ia, pois, dividir as sociedades, de acôrdo com a natureza de seu bem comum (ou de seu fim), em *sociedade de fim utilitário* (sociedades comerciais); *de fim de puro deleite* (sociedades esportivas e sociedades de jôgo, em geral; sociedades artísticas), e *de fim honesto* (sociedades científicas, religiosas). Certas sociedades (a saber: *tôdas as sociedades naturais:* família, co-

[3] Cf. J. DABIN, *La Philosophie de l'ordre juridique positif, spécialement dans les rapports de droit privé,* Paris, 1929, págs. 152 e segs. A. VALENSIN, *Traité de Droit naturel,* t. II, págs. 430-440. J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel,* t. I, págs. 109 e segs., págs. 232 e seguintes.

muna, ofício, nação, Estado) *têm por bem comum* (e fim comum) *as três categorias do bem.*

Prática e *concretamente,* o bem comum definir-se-á como sendo o *conjunto dos meios que tôda sociedade deve proporcionar a seus membros com o intuito de lhes permitir realizar o fim comum a todos.* Êsses meios formam o domínio das coisas "boas" ou "úteis" para a sociedade, e assumem extensão e importância cada vez maiores à medida que a sociedade demanda fins cada vez mais vastos e visa bens cada vez mais gerais. Dêste ponto-de-vista, *o Estado domina tôdas as outras sociedades temporais, porque seu fim próprio,* que é o bem comum humano no que êste tem de mais geral, *envolve todos os fins particulares das outras sociedades.* Êle abrange o homem todo, em suas atividades corporais e espirituais. Abaixo, distinguimos especialmente a *sociedade familiar,* ordenada à propagação da espécie humana, e, depois, a *sociedade profissional.* Acima do Estado, só em sentido menos estrito podemos falar de uma *sociedade internacional,* à qual, para ser uma sociedade perfeita, falta a autoridade suprema exigida pela noção de sociedade. Enfim, numa ordem à parte, encontramos a *sociedade religiosa,* cujo fim já não é temporal, pois trata de conduzir os membros dessa sociedade religiosa a um fim último pessoal que só na outra vida pode ser obtido; mas, aqui também, a ordem dos meios não deixa de se estender ampla e profundamente ao domínio temporal, e põe a sociedade religiosa em contato permanente com tôdas as outras sociedades em que se desdobra a atividade humana.

ART. III. A AUTORIDADE

A. Essência da autoridade

381 **1. Princípio da ordem**

a) O mando e o govêrno. A autoridade é que determina a orientação para o bem comum. É ela, pois, realmente, como o indica a etimologia (*auctoritas, auctor,* de *augere:* criação, invenção, iniciativa, decisão, etc.), *aquilo que funda e atualiza a obra comum* e, por conseguinte, a própria sociedade. Ela é a *fonte primeira da ordem humana,* ou ordem das pessoas, que define o ser social, pois é ela que faz combinar as vontades e determina o agir comum, sem o qual não há sociedade.

Esta função criadora, exerce-a a sociedade por dois meios essenciais: o mando e o govêrno. *Mandar* e dar uma ordem são têrmos sinônimos, e designam um ato que *vem da inteli-*

gência que percebe o bem comum e suas condições necessárias, e que *se dirige às inteligências,* para lhes comunicar a idéia daquilo que o bem comum exige. *Governar* designa um ato que se dirige às *vontades,* não para coagi-las, senão para as mover no sentido do bem comum, segundo a ordem concebida pela inteligência.

Enfim, dizer que a autoridade é o instrumento e a condição do bem comum equivale a dizer que em geral ela é um *serviço,* isto é, que ela não pode exercer-se para o bem pessoal e próprio de quem dela está investido, mas sim para o bem daqueles aos quais manda e governa. Êste serviço é que a legitima em direito, pois a autoridade só existe e só vale realmente pelos serviços que presta: êstes são pròpriamente os modos sob os quais o poder se atualiza.

b) *O chefe.* Assim, o chefe (*caput*) é um nome bem adequado, pois deve verdadeiramente ser a *cabeça,* isto é, aquêle que *pensa e diz o bem comum,* e aquêle que *move tôdas as atividades em função dêsse bem comum,* como a cabeça move os membros e o corpo inteiro. Sempre que o chefe tem o olhar fito no bem comum, e manda e governa segundo essa visão, é um chefe autêntico. Do contrário, abdica, e cai na tirania.

382 2. **Virtude de obediência.** A razão da autoridade é dirigir e orientar as vontades e as atividades humanas para a obtenção do bem comum. Esta função essencial é, pois, por excelência *uma função humana e, por conseguinte, uma função moral,* dominada, naquele que manda, pela preocupação única do bem comum a realizar, e *que acha seu necessário complemento na obediência dos que devem colaborar na realização da obra comum.*

A obediência não é pois, efeito de uma coação, senão um dever ou uma *obrigação moral.* É o contrário de uma atitude inerte e passiva, visto que, por um lado, procede da consciência de um bem superior aos bens particulares e, por outro lado, implica, de envolta com a docilidade e o consentimento, o domínio de si mesmo e a vitória sôbre tôdas as parcialidades e reticências do egoísmo. Em duas palavras, ela é uma *virtude moral.*

B. Autoridade e responsabilidade

383 1. **Iniciativa e responsabilidade.** Sendo o papel do chefe ter a iniciativa do que é preciso fazer para realizar a obra comum, êle supõe, antes de tudo, a responsabilidade. Conferir a responsabilidade àquele que possui a autoridade nada mais é do que reconhecer que, pelo que de mais essencial há

na função que êle exerce, êle é *o primeiro motor da ordem social e das atividades que esta requer*. Daí não poder êle abdicar a responsabilidade senão renunciando à sua razão de ser. *Um chefe irresponsável é uma contradição nos têrmos.*

2. **Difusão da responsabilidade.** Ora, do mesmo modo que é responsável, o chefe, em tôda sociedade, é um *dispensador de responsabilidades*. Com efeito, seu papel próprio é de ser o princípio do movimento. Mas êste não tem nada de mecânico; transmite-se gradualmente a todos os membros da sociedade, por intermédio daqueles que, em graus diversos, compartilham o pensamento e o poder do chefe. Êsses órgãos subordinados da autoridade devem, por sua vez, arcar com sua parcela de responsabilidade, medida conforme a natureza e a importância de suas funções. *A sociedade mais perfeita é aquela onde, em todos os que mandam,* qualquer que seja seu grau *e em todos os que obedecem*, quando o fazem com a disciplina necessária, *há o máximo de responsabilidade.* A característica de uma tal sociedade consiste em que, nela, a autoridade viva prevalece sôbre o regulamento, a obediência é uma *livre disciplina*.

C. Fonte primeira da autoridade

384 Tôda autoridade vem de Deus e, por conseqüência, nenhuma autoridade pode impor-se se não se subordina à lei de Deus.

1. **Delegação da autoridade.** *Só Deus tem o direito absoluto de mandar,* porque direito tal, que consiste em obrigar as vontades, só pode pertencer àquele que dá o ser e a vida. Por isto dizíamos alhures que Deus é o Direito vivo (*136*), por ser o princípio primeiro de tudo o que é. Daí se segue que *tôda autoridade, em qualquer sociedade que seja, só pode exercer-se como uma delegação de Deus.* Todo chefe investido de poder legítimo é o representante de Deus.

2. **Igualdade na obediência.** Se tôda autoridade vem de Deus, evidente é que *o primeiro dever da autoridade será exercer-se conformemente às exigências da lei moral,* na qual se exprime a vontade de Deus. O pior desvio da autoridade humana consiste em voltar seu poder material contra a lei moral que a justifica e a fundamenta, isto é, contra Deus que a delega.

Mas também, *nos que devem obedecer,* é desconhecer o sentido da autoridade o suportá-la como um mal necessário, e não saber ou não querer descobrir no chefe (*mesmo in-*

digno) o reflexo da majestade divina. Assim entendida, a obediência assemelha-se muito à servidão (e por isto chamam-na, com justeza, "servil"). *Só a obediência a Deus através do chefe que manda em seu nome é que é capaz de engrandecer o homem,* porque o faz participar da Razão e da Sabedoria infinitas, e porque restabelece com o chefe, cuja grandeza própria é também de ser servidor da Lei divina, a única igualdade que valha.

CAPÍTULO II

MORAL FAMILIAR

SUMÁRIO [1]

Art. I. ORIGEM DA FAMÍLIA. *Teoria da promiscuidade primitiva.* Postulado evolucionista. Argumento do matriarcado. *Teoria da origem clânica.* Exposição. Discussão. *A família, fato natural.* A família na história. A família, instituição de direção natural.

Art. II. SOCIEDADE CONJUGAL. *Contrato de casamento.* Unidade. Indissolubilidade. *Direitos e deveres dos esposos.* Destinação complementar dos dois sexos. Feminismo. Crise da natalidade.

Art. III. SOCIEDADE PATERNAL. *Deveres e direitos dos pais.* Deveres. Direitos. *Deveres e direitos dos filhos.* Para com os pais. Deveres recíprocos dos filhos.

390 A *sociedade familiar* (ou sociedade doméstica) encerra dois aspectos distintos: vem, em primeiro lugar, a sociedade formada pelos esposos (*sociedade conjugal*) e, depois, a sociedade formada pelos pais e pelos filhos (*sociedade paternal*). Ambas compõem juntas a *família*, que pode definir-se como *"um grupo de pessoas que se entreajudam diàriamente,*

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, III, c. CXXII; IIa IIae, q. 152; IIIa, *Sup.*, q. 41-60. PIO XI, *Encíclica "Casti Connubii"*. LE PLAY, *L'organisation de la famille*, Paris, 1870-1875. FONSEGRIVE, *Mariage et Union libre*, 3.ª ed., Paris, 1904. LABOULAYE, *Recherches sur la condition civile et sociale de la femme.* C. LEFEBVRE, *Histoire du contrat matrimonial*, Paris, 1923. A. VIERKANDT, *Familie, Volke und Staat in ihren gesselschaflichen Lebensvorgängen*, Stuttgart, 1926. SERTILLANGES, *L'amour chrétien*, Paris, 1924. *Semaines sociales de France*, Grenoble, 1923, *La Famille*, Lyon-Paris, 1923. J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, Namur-Louvain, 1933, t. III. JORDAN, *La crise du mariage*, Paris, 1932. P. BUREAU, *L'indiscipline des moeurs.* LAVAUD, *Le monde moderne et le mariage chrétien*, Paris, 1935. VIALATOUX, *Philosophie économique*, Paris, págs. 157 e segs. H. DOMS., *Du sens et de la fin du mariage*, tr. fr., Paris, 1938. L. DOUCY, *Introduction à une connaissance de la famille*, Paris, 1947. J. VIALATOUX, *Le peuplement humain*, Paris, 1957-1959.

fazendo face, unidas, às necessidades correntes da vida, comendo à mesma mesa e aquecendo-se à mesma lareira" (SANTO TOMÁS, Eth., VIII, c. XII). O problema capital que esta complexa realidade suscita consiste em saber se o grupo doméstico é um fato de natureza ou, ao contrário, uma criação da sociedade. Êste problema só poderá ser resolvido em referência ao fim essencial da família. Todavia, conformemente aos seus métodos que pretendem reduzir as essências às formas empíricas da evolução, isto é, definir o direito pelo fato (*150*), os sociólogos positivistas pensaram que a história poderia dar-nos a solução do problema, fazendo-nos assistir, de certo modo, à gênese da família moderna a partir das formas elementares que ela a princípio revestiu. Por esta razão, antes de abordarmos o estudo das questões que a sociedade conjugal e a sociedade paternal especialmente suscitam, devemos examinar brevemente as teorias concernentes à origem da família. [2]

ART. I. ORIGEM DA FAMÍLIA

391 As principais teorias que têm sido propostas quanto à origem da família são, de uma parte, as que fazem a família monogâmica derivar, por uma longa evolução, já da promiscuidade primitiva, já do clã totêmico das origens; e, de outra parte, a que considera a sociedade doméstico como sendo de direito natural e, como tal, anterior à sociedade política.

§ 1. TEORIA DA PROMISCUIDADE PRIMITIVA

A teoria segundo a qual, anteriormente à família, teria existido um *período de absoluta promiscuidade,* que excluía tôda espécie de regra nas relações entre os sexos, só repousa, de fato, no postulado evolucionista. Mas, no decurso do século passado, vários etnólogos tentaram dar apoio a êsse postulado com argumentos positivos, o principal dos quais é tirado da existência do *matriarcado.* Tais são os dois aspectos sob os quais vamos expor e discutir a tese da promiscuidade primitiva.

A. O postulado evolucionista

1. Exposição. Nas origens da nossa espécie, opina BACHOFEN, apenas saído da animalidade o homem vivia em pequenos grupos,

---

[2] Cf. A. GEMELLI, *L'origine de la famille,* trad. fr. de R. JOLIVET, Paris, 1923. A. LEMONNIER, J. TONNEAU et R. TRODE, *Précis de Sociologie,* Paris, 1934, págs. 23 e segs.

já que a necessidade ou o perigo o impelia a se unir aos seus congêneres. Os diferentes grupos uniam-se entre si, e assim se formavam hordas, que se assemelhavam a rebanhos de animais, fàcilmente reunidos e fàcilmente dispersados, sem outro princípio de coesão a não serem os instintos de conservação individual e específica. Nessas hordas, as relações sexuais eram de uma irregularidade absoluta. Só com o correr do tempo, fator de progresso, e sob a pressão de novas exigências de ordem principalmente econômica, a promiscuidade primitiva deu lugar a formas de união mais estáveis e mais regulares, que foram os primeiros esboços disso a que chamamos família.

392 **2. Discussão.** Do ponto-de-vista positivo, até agora nunca se pôde aduzir nenhuma prova de fato em favor da hipótese da promiscuidade primitiva. Como, no caso de haver existido, êsse estado dataria de épocas que não podemos alcançar pelos métodos de investigação científica, não é possível esperar estabelecer-lhe a existência senão por via de indução, isto é, mostrando que só por êle podem ser explicados outros fatos posteriores. Foi neste sentido que se acreditou poder invocar o matriarcado. Mas, como *esta interpretação do matriarcado é, por sua vez, comandada pelo postulado evolucionista,* que faz o homem derivar do animal por via de evolução contínua, ainda é o evolucionismo que descobrimos na base da teoria da promiscuidade primitiva, quando esta teoria pretende estabelecer-se pelos fatos. Vale ela, pois, exatíssimamente o que vale a hipótese evolucionista (*I, 455-477; II, 654, 662*).

Aliás, pode-se observar que o que verificamos nos animais em nada favorece a teoria de BACHOFEN, pois é fato que, na maioria das espécies animais (aves, mamíferos, etc.), a trindade familiar do pai, da mãe e dos filhos já está formada, cada vez que a prole necessita de desvelos particulares. Ora, é êste, por excelência, o caso dos "petizes" do homem, cujo lento desenvolvimento, físico e mental, e cuja longa fraqueza conclamam de maneira tão imperiosa a proteção da família. Teria a humanidade podido formar-se, multiplicar-se e aperfeiçoar-se no regime da promiscuidade?

B. Argumento do matriarcado

393 Malgrado as dificuldades, os etnólogos evolucionistas não renunciaram à esperança de estabelecer a realidade de um estado primitivo de promiscuidade. Compreenderam, porém, que isso só seria possível por via de indução. Para isto é que parece ter servido o *regime do matriarcado*.

1. Exposição

a) *Matriarcado e promiscuidade.* No regime do matriarcado, *a família está agrupada em tôrno da mãe, a partir da qual se fazem a determinação do parentesco e a transmissão da herança. Ora, diz-*

se, seria impossível explicar a existência de um tal regime familiar de outro modo que pela hipótese de um regime anterior de promiscuidade sexual, isto é, de um regime que admite a incerteza absoluta quanto ao verdadeiro pai. Tal foi a teoria que BACHOFEN se esforçou a princípio por fazer admitir. (Cf. *Das Mutterrecht,* Stuttgart, 1861).

HERÓDOTO, no século V antes de Jesus Cristo, assinala êsse costume do matriarcado entre os habitantes da Lícia, e considera-o como uma verdadeira exceção ao uso universal dos povos. Cf. I, 173, *sub fine: "Os Lícios* têm costumes emprestados uns dos Cretenses, outros dos Cários. Têm, no entanto, um que lhes é próprio, e que não é encontrado em nenhum outro povo. Trazem êles o nome da mãe, e não o nome do pai. Se alguém perguntar ao vizinho quem êle é, êste identificar-se-á por sua mãe e enumerará as mães de sua mãe. Se uma mulher livre esposa um escravo, seus filhos serão considerados como livres. Se um homem livre, ainda que fôsse o primeiro dêles, tem uma mulher estrangeira ou escrava, os filhos nascem na mesma condição degradada". As pesquisas etnográficas modernas descobriram o mesmo costume entre certos indígenas australianos e em diversas outras tribos. Observar-se-á também que, entre muitos povos não civilizados, a mulher desempenha um papel importantíssimo em todos os negócios da tribo, e às vêzes coopera nas decisões relativas à guerra e à paz. Mas êste último caso não implica a existência atual do matriarcado; quando muito, poder-se-ia supor ser êle vestígio de uma antiga *ginecocracia.*

b) *Matriarcado e casamento por grupos.* As idéias propostas por BACHOFEN foram repetidas pelo etnólogo americano L. H. MORGAN (*System of Consanguinity and Affinity of the Human Society,* Washington, 1871, *Ancient Society,* Londres, 1877), e depois por J. LUBBOCK e MARX (cf. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Staates und des Privateigentums,* Berlim, 1884). Todavia, MORGAN achava que o matriarcado não demonstrava imediatamente a existência da promiscuidade primitiva (que, aliás, continua sendo uma hipótese necessária), e sim a do *casamento por grupos,* isto é, de um regime no qual todos os homens de um grupo, tomados em bloco, esposam, igualmente em bloco, tôdas as mulheres de outro grupo, enquanto que todos os homens dêste segundo grupo esposam, em condições idênticas, tôdas as mulheres do primeiro grupo: neste regime, todos os homens do mesmo grupo têm os mesmos direitos sôbre tôdas as mulheres do outro grupo. Daí é que teria saído, no entender de MORGAN, a regra da *exogamia,* que proibia casar-se no seu próprio grupo.

Assim nos explicamos o nascimento do *matriarcado.* Só a mãe (sendo o pai, regularmente incerto) podia servir de centro à família; tinha ela necessàriamente com seus filhos estreitas relações; retinha-os junto a si, e aos poucos aprendia a favorecer os que se submetiam à sua influência. Assim se estabeleceu *o primitivo govêrno das mu-*

lheres, por um efeito natural da constituição matriarcal da família e do direito materno que dela resultou.

c) *Evolução da família.* A partir do matriarcado, já se não tem dificuldade, pensa MORGAN, em seguir as etapas da evolução da família. A primeira diferenciação notável deveu-se à *formação da família individual,* que se encontra no próprio regime matriarcal. A princípio, várias famílias habitam juntas, e o pai permanece ordinàriamente desconhecido; depois, pouco a pouco, as famílias se separam e acentuam na individualidade. Esta se afirma no *regime patriarcal,* que sucede ao regime matriarcal, mas ainda lhe conserva a *poligamia.* O caráter sociológico mais aparente desta família patriarcal é continuarem os filhos casados a viver com o pai e sob a sua autoridade. Enfim, no último estádio da evolução aparece a *família individual independente e monógama,* que é o regime de direito ou de fato de todos os povos civilizados. [3]

2. Discussão

394 a) *Os fatos alegados.* MORGAN estava de acôrdo em que era *impossível descobrir em qualquer parte a existência do matrimônio por grupos.* Mas achava que a realidade de uma tal instituição podia provar-se pelo *sistema de classificação dos graus de parentesco* em uso nas ilhas Hawaí. MORGAN, entretanto, alimentava demasiadas ilusões sôbre êste ponto, pois está hoje perfeitamente demonstrado que as *classificações por êle invocadas não têm nada que ver com o parentesco.* Trata-se mui simplesmente de uma classificação fundada nas idades e num protocolo de polidez: todos os membros de uma geração anterior são chamados pelos da geração seguinte com os nomes de "pai" e de "mãe" e, por sua vez, dão a êstes útimos os nomes de "filhos". Os membros da mesma geração chamam-se entre si "irmãos".

Foram alegados outros fatos, que não são mais probantes do que êsses. Cita-se, por exemplo, o costume das tribos australianas dos Dieri e dos Urabunna, em que, além da espôsa principal, com a qual vive, pode um homem ter outras mulheres legítimas, casadas, a título de espôsas principais, com outros indivíduos. Parece, porém, haver aí apenas um *compromisso entre o regime monogâmico e o regime poligâmico,* compromisso resultante, por sua vez, da fusão de ciclos culturais (I, 265) distintos, um monógamo e outro polígamo. FRAZER, por seu lado, [4] invoca a lei do *levirato,* que obriga o irmão de um homem casado que morre sem filhos a esposar a viúva a fim de dar ao defunto uma posteridade, ou também o direito que às vêzes o marido possui de ter relações conjugais com a irmã de sua mulher viva.

---

[3] Cf. J. FRAZER, *Totemism and Exogamy,* t. IV, Londres, 1910, págs. 121 e segs.

[4] *Ibid.,* págs. 151 e segs.

Porém nenhuma destas coisas é uma sobrevivência do matrimônio por grupos. Muito ao contrário, já que o costume do levirato, bem como o outro caso, dependem, de maneira incontestável, de uma concepção da família individual tão afastada quanto possível do tipo de promiscuidade restrita imaginado por MORGAN.

395 b) *Origem do matriarcado.* Em realidade, a formação do regime do matriarcado explica-se como uma *conseqüência da civilização do pequeno cultivo.* Êste, no qual intervêm duas ferramentas novas, a enxada e o machado, assim como as primeiras formas da propriedade fundiária individual, assinala um progresso material sensível sôbre a civilização primitiva. Já agora, a habitação está fixada ao solo, e a vida sedentária substitui a vida nômade da época anterior. E aparecem os misteres femininos (cestaria e, depois, mais tarde, olaria).

Ao mesmo tempo desenvolve-se um tipo singular de *sociedade conjugal sem coabitação permanente dos esposos.* O marido e a mulher moram cada um em sua própria família e em sua aldeia. O marido contenta-se com visitar sua mulher de longe em longe, e não se atribui outro papel a não ser dar-lhe filhos, que nem sequer serão considerados como tendo com êle laço de parentesco. Êste regime conjugal dá lugar ao regime familiar, em que o chefe já não é o homem, e sim a mulher. Pelo menos, o homem que exerce a autoridade principal, depois da mãe, não é o pai, e sim ora o irmão mais velho da mãe, ora seu tio. As môças passam regularmente à frente dos rapazes, e a filha mais velha é que é a herdeira do domínio e a auxiliar privilegiada da mãe. Assim parece haver-se constituído o regime do matriarcado, em conseqüência de circunstâncias que nada têm de comum nem com uma promiscuidade primitiva nem com um regime de casamento por grupos, que, no final das contas, não passam de hipóteses inconsistentes.[5]

§ 2. TEORIA DA ORIGEM CIÂNICA

396 **1. Exposição.** DURKHEIM afirma que o tipo de organização social mais elementar, e, por conseqüência, mais antigo (*I, 270*) é o *clã totêmico.* Êsse clã, em suas origens, é uma sociedade familiar, isto é, um grupo de indivíduos aparentados, não pelo sangue, mas por sua relação a um mesmo totem (animal ou, menos freqüentemente, vegetal).

[5] Convém, pois, distinguir cuidadosamente o *Mutterrecht* e a *ginecocracia,* isto é, o regime de parentesco em linha materna e a dominação feminina. "Mesmo nos grupos primitivos", observa GLOTZ (*La civilisation égéenne,* trad. fr., pág. 170), "e com maior razão nos grupos evoluídos, a mulher pode ser o laço sentimental entre os homens, o centro vivo da comunidade, sem ser o chefe. Uma razão basta para que não disponha da autoridade: ela é mãe muito jovem. E, de fato, o chefe é geralmente seu irmão mais velho.

"A crença — puramente mística — numa comunidade de origem, a participação, igualmente mística, do grupo inteiro na natureza de uma espécie animal ou vegetal, lôbos, papagaios, lagartas, serpentes, etc., (isto é, na natureza do totem), eis o que funda primitivamente a unidade do clã familiar". [6]

Não pretende esta teoria negar a coexistência da família pròpriamente dita com o clã totêmico, nem tampouco a existência anterior de um regime de promiscuidade, do qual, de fato, nada sabemos. O que é seguro, no entender de DURKHEIM, é, por um lado, que *a família das origens está sujeita à exogamia de clã*, que ela é *indiferentemente monógama ou polígama*, e que *sua estabilidade só depende do beneplácito de seus membros*; e, por outro lado que *a família individual é um agrupamento de ordem privada*. A forma absolutamente primitiva da sociedade, o primeiro agrupamento de ordem pública, é o clã. *A família, tal como a entendemos hoje, constituiu-se aos poucos, por diferenciação progressiva, no seio dos agrupamentos clânico e tribal*, passando do regime matriarcal ao regime patriarcal, que é relativamente tardio. [7]

2. **Discussão.** Repetidas vêzes havemos discutido o método sociológico de DURKHEIM, cuja arbitrariedade não pode, aqui, chegar a melhores resultados do que nos outros domínios. De fato, *a teoria do clã totêmico é uma construção engenhosa, mas sem bases positivas*, porquanto, na história da civilização parece que o clã totêmico não passa de um fenômeno assaz recente, ligado à civilização primária da grande caça, no seio da qual existia, nitidamente constituída, a família individual. Por isto, tudo o que está fundado na hipótese aventurosa do clã totêmico original, concebido como uma sociedade indiferenciada, é necessàriamente frágil ou, pelo menos, puramente hipotético.

§ 3. A FAMÍLIA, FATO DE NATUREZA

397 **As teorias evolucionistas não chegam a dar a razão da existência da família. A única explicação adequada é a que vê na sociedade doméstica uma *instituição de direito natural, anterior, como tal, à sociedade política, da qual ela constitui a base e o elemento essencial.* É o que se pode estabelecer tanto**

---

[6] R. HUBERT, *Manuel élémentaire de Sociologie*, Paris, 2.ª d., 1930. Cf. o curso de DURKHEIM sôbre *La Famille*, publicado em 1928.

[7] HUBERT (*loc. cit.*, pág. 63) assim resume as conclusões de DURKHEIM: "Os antigos autores, enganados pelo exemplo da família hebraica e da família helênica, durante muito tempo pensaram que a sociedade conjugal, monogâmica e paternal, era uma instituição natural, da qual a poligamia só saíra por via de degenerescência. Esta hipótese está hoje definitivamente abandonada".

por argumentos positivos como por motivos de ordem filosófica.

A. A família na história

Os numerosos estudos que nos nossos dias têm versado sôbre os não-civilizados permitiram estabelecer, com suficiente certeza, pelo método dos ciclos naturais (*I, 265*), as etapas principais da evolução da família.

1. **A família primitiva.** Do exame dos tipos culturais que se nos afiguram mais fielmente representar a civilização mais antiga da humanidade (Pigmeus) parece resultar que *a família primitiva se assemelhava à nossa família individual e monogâmica.* Um dos traços característicos da sociedade doméstica das origens é que seus membros, homem, mulher e filhos, gozavam de ampla autonomia. A família é fortemente constituída, e basta para prover ao conjunto das necessidades da vida humana, em contraste acentuado, dêste ponto-de-vista, com a tribo, que ainda é embrionária e só mais tarde adquirirá as formas precisas da sociedade política. Por isto é certo que não é a tribo que pode explicar a família: esta não é, pois, uma criação da sociedade, e sim uma criação da natureza. [8]

Êste ponto-de-vista, conforme aos dados da indução histórica e da indução etnológica, era categòricamente o de ARISTÓTELES, cujas investigações etnológicas eram muito extensas. Considera êle a organização patriarcal como uma instituição primitiva e como uma instituição universal, isto é, como a forma da família mais correntemente realizada em todos os tempos e em todos os povos de sua época. Ela é, de fato e de direito, a forma natural da sociedade conjugal e da sociedade doméstica. (Cf. M. DEFOURNY, *Aristote, Études sur la "Politique"*, pág. 417). Nos nossos dias, E. GROSSE (*Die Formen der Familie,* Freiburg im B., 1896), FUSTEL DE COULANGES (*La Cité antique,* 14.ª ed., pág. 92), STARKE (*La Famille primitive,* tr. fr., Paris, 1891) e WESTERMARCK, entre outros, aderiram à opinião de ARISTÓTELES. WESTERMARCK conclui nestes têrmos sua obra sôbre *L'origine du mariage,* tr. fr., Paris, 1891: "É certo que a poligamia foi menos dominante nas etapas inferiores da civilização do que nas etapas superiores, e parece provável que a monogamia era quase exclusivamente dominante entre os primeiros antepassados humanos. A poliandria deve, em todo tempo, ter sido a exceção. Se bem que

---

[8] Cf. W. SCHMIDT *und* W. KOPPERS, *Völker und Kulturen,* t. I, Regensburg, 1925. FR. GRAEBNER, *Ethonologie,* Leipzig, 1923. R. H. LOWIE, *Traité de Sociologie primitive,* trad. franc., Paris, 1932.

muitas vêzes a monogamia coexista com uma grande estabilidade do matrimônio, nem sempre sucede o mesmo na condição menos civilizada do homem" (págs. 517-518).

398 2. **A evolução da família.** No curso das idades, a constituição da família sofreu numerosas modificações, que muitas vêzes lhe alteraram o tipo primitivo. *Nem sempre a evolução se fêz no sentido do progresso, isto é, da estabilidade e da autonomia da sociedade doméstica.* Assim é que a família individual primitiva, que gozava (parece) de larga independência no seio da tribo, durante a civilização da grande caça vem fundir-se no clã duramente tirânico dos caçadores totemistas e, depois, na grande família patriarcal dos pastôres nômades, que reduziu a pouca coisa a autonomia do indivíduo. Enfim, a família sofreu o grave avatar do regime matriarcal, na civilização do pequeno cultivo.

Aliás, em momento algum dessa longa evolução a família abandonou a outros grupos sociais as funções que recebeu da própria natureza, e que são a procriação e a educação dos filhos. Em compensação, múltiplas funções que só a família primitiva assumira (função econômica, função política) passaram pouco a pouco para os grupos mais extensos, no seio dos quais as famílias individuais achavam de então por diante a garantia de sua existência e as condições de seu progresso. Nenhuma destas coisas diminuía a família, que conservava as atribuições essenciais e, através de altos e baixos, continuava afirmando sua individualidade e sua autonomia.

Finalmente, *pela constituição rigorosamente monogâmica e pela indissolubilidade* que passam a ser a lei da sociedade conjugal. com o *cristianismo* a família conquista uma estabilidade e uma solidez que jamais conhecera.[9]

B. A família, instituição de direito natural

399 Dizer que a sociedade doméstica é de direito natural equivale a dizer que ela é exigida pela natureza e pelas conseqüências naturais das relações sexuais. Com efeito, as próprias leis a que a natureza submeteu a propagação da espécie humana provam que, *para corresponder a tôdas as exigências da sua finalidade, a união do homem com a mulher deve ser estável,* isto é, deve constituir, não uma aproximação passageira (tal como se produziria num regime de promiscuidade), mas, no sentido próprio do têrmo, uma sociedade. É o que se pode demonstrar do ponto-de-vista psicológico, — que

---

[9] Cf. LE PLAY, *L'organisation de la famille*, 3.ª ed., Paris, 1871.

é o do amor e do instinto, — e do ponto-de-vista físico, que é a própria realidade do filho, fruto da sociedade conjugal.

1. **Plano psicológico do amor.** Já a intimidade conjugal dos jovens esposos, no simples plano psicológico do amor, é como que uma exclusão de todo o mundo exterior, porquanto o ente amado é pôsto à parte, isolado, oposto ao resto do mundo. *Aí se afirma um direito de posse único da parte de cada um dos cônjuges, e uma exigência de perenidade.* Êste mundo fechado dos amantes muitas vêzes provoca o sorriso: mas êles zombam dêsses sorrisos, pois foram êles que começaram pondo todos os demais à porta do universo que êles fazem por si sós. Mas é um fato que não há coisa mais solitária do que os corpos. O cimento da união, a verdadeira união, está nos corações e nas almas, porque só aí pode ela resistir a tudo, ao sofrimento e à adversidade, à doença e à morte. Tôda a aspiração do homem, que vem das próprias profundezas de sua natureza, vai portanto ultrapassar os limites, tão estreitos no tempo, que encerram a individualidade física, para realizar uma união conforme às exigências, a um tempo, da paixão e da razão, isto é, união *indissolúvel, indefectível, eterna.*

400 2. **Realidade física do filho.** Essa perenidade exigida pelo amor vai realizar-se no filho, visto que *o filho é, em tôda verdade, o fruto em que se perpetuam a união e a fusão dos pais, e que a perpetua selando-a numa sociedade estável e indestrutível.* Isto está tão profundamente inscrito na natureza humana, que a simples aceitação da idéia do divórcio basta, como veremos, para esterilizar as uniões.

Laço vivo dos esposos, sinal e efeito da sua unidade, ao mesmo tempo que consumação desta, o filho também é, em certo sentido, dispersão e ruptura. Pelo amor, os esposos sonharam encerrar sua vida num círculo fechado, e gozar eternamente do seu mútuo dom. O filho que sobrevém como o fruto de seu amor vai desviar-lhes a ternura para outra pessoa, e ensinar-lhes que, se a sociedade conjugal tem outros fins, tem pelo menos o de promover a *família,* primeiro grupo natural onde a vida se inaugura e se multiplica. O filho arranca, pois, os esposos ao seu egoísmo solitário, ao círculo encantado, mas estéril, em que êles tendiam a isolar-se. Por êle, os esposos são levados a sancionar, no próprio plano social, essas *exigências de indissolubilidade* que a princípio tão vivamente sentiram na sua primeira solidão apaixonada; a compreender que elas visavam, entre outros bens, a assegurar o bem da família, a perfeição física e moral do filho, que só pode viver e prosperar pela união daqueles que o geraram; e, por êsse meio, assegurar o bem comum da sociedade humana.

401 3. **Fins da família.** A análise que precede nos coloca em condições de precisar as finalidades naturais da sociedade doméstica, tais como se acham implicadas na essência desta e são manifestadas pelo tríplice instinto sexual, parental e social (II, 294-296).

a) *Finalidade primária.* A finalidade primária da sociedade doméstica consiste na *propagação da espécie humana.* A família, com efeito, está centralizada no filho, em vista da sua procriação e da sua formação física e moral, que não é senão uma procriação continuada, e que deve preparar o filho para, chegado o momento cumprir do melhor modo possível o seu mister de homem, mediante a fundação de um nôvo lar.

b) *Finalidades secundárias.* A finalidade da sociedade familiar não se limita à procriação dos filhos. A família também é destinada a *favorecer o auxílio mútuo de seus membros.* Deve promover em primeiro lugar, por ser esta a condição de tudo o mais, o bem do homem e da mulher, cuja personalidade só se remata, psicológica e moralmente, pela união íntima dos sentimentos e das vontades. *O casamento constitui,* com efeito, *uma comunidade de vida total entre o homem e a mulher, comunidade que deve aperfeiçoá-los a ambos na própria* ordem espiritual, fazendo-os trabalhar juntos e de concêrto na obra comum e indissociável de sua perfeição.

Aqui importa compreender bem que a *satisfação do instinto sexual,* que é um fim secundário do casamento, confunde-se com a finalidade que faz do estado conjugal um meio de perfeição para os esposos. Devem êstes, com efeito, encontrar no casamento, o instrumento do seu bem moral e espiritual, que, para ser completo, requer o apaziguamento das exigências do apetite carnal. Êste apaziguamento não é, portanto, exterior à ordem espiritual em que se remata e se perfaz a sociedade dos esposos: é um dos elementos essenciais dela. Mas *isto mesmo implica que o prazer que está ligado às relações sexuais seja procurado na linha e na medida em que está em conformidade com a economia divina do casamento,* isto é, nas condições reclamadas pelo fim objetivo e natural do ato conjugal, sem excluir de propósito deliberado, e por artifícios contra a natureza, o fim ao qual é êsse ato primeiramente ordenado.

Observemos, ainda, que estamos falando da finalidade da *sociedade doméstica,* isto é, de uma finalidade *objetiva.* Mas convém frisar que o amor autênticamente humano poderia ser concebido como a racionalização de um instinto que fizesse passar para sob o contrôle da vontade aquilo que, originalmente, não é mais que um impulso cego. O *amor transcende imensamente o instinto de procriação.* A não admitir isto (como é o caso, especialmente, de SCHOPENHAUER e de FREUD), o amor já não passaria de uma cilada arma-

da pela natureza para chegar a seus fins, e a mulher não seria senão simples instrumento das intenções da espécie. Ao contrário, dizemos que os fins do amor transcendem a simples propagação da espécie, e que esta está implicada nêles como o fruto de uma ambição que, por sua vez consoante as perspectivas de M. BLONDEL e de G. SIMMEL, visa, para além da vida, mas também por meio da vida, ao progresso e à vitória do amor, pois é próprio da vida, espiritualizada pela razão, sua mais profunda necessidade, transcender-se a si mesma.[10]

Doutra parte, a *ajuda mútua* no seio da família é, se assim se pode dizer, *reversível*. Atua primeiro em benefício dos filhos, fim primário da sociedade conjugal. Mas deve atuar também, segundo o reclama o instinto filial, *em benefício dos pais*, quando a velhice, as enfermidades ou as dificuldades da vida os obrigam a recorrer ao amparo e aos socorros dos filhos.

Enfim, *a sociedade doméstica deve servir ao bem da grande sociedade*, pátria e nação, cujo bem próprio tão estreitamente depende da saúde e do vigor da instituição familiar, célula social por excelência, sôbre cujo modêlo se formam e se organizam tôdas as sociedades que querem viver e prosperar.

ART. II. SOCIEDADE CONJUGAL

402 **A sociedade conjugal ou o estado de matrimônio resulta de um contrato, denominado *contrato matrimonial*, pelo qual *um homem e uma mulher com plena liberdade, interior e exterior, e com conhecimento de causa, dão-se mùtuamente o consentimento nos deveres e nos direitos comuns requeridos pela finalidade do estado conjugal.* — Estudar a sociedade conjugal equivale, pois, a determinar a natureza do contrato de casamento, bem como os direitos e os deveres que êle impõe aos esposos.**

§ 1. CONTRATO DE CASAMENTO

Se se considerarem os fins primário e secundário do casamento, ser-se-á levado a afirmar que o regime que mais perfeitamente proporciona a obtenção dêsses fins é aquêle que supõe *a unidade e a indissolubilidade* do contrato de casamento.

---

[10] Cf. G. S. SIMMEL, *Fragment über Liebe* (*Logos*, Bd X, Heft 1 (1921), pág. 24).

A. Unidade

1. **Exigência de unidade.** Pela unidade, isto é, um só homem para uma só mulher, é que se obtém a concentração dos afetos sôbre os filhos comuns a ambos. *Só a unidade é capaz de evitar as partilhas do coração,* tão geralmente injustas, quando os filhos não passam de meios-irmãos, assim como os ciúmes entre filhos e os conflitos de rivalidade entre os cônjuges múltiplos. Por isto mesmo, *a unidade do casamento é a condição mais segura da boa educação, física e moral, dos filhos,* a qual, para ser levada a bom têrmo, requer o bom entendimento entre os pais, o afeto mútuo dos filhos e, da parte dêstes, um igual respeito pelo pai e pela mãe.

403 2. **Poligamia.** Tais são as razões que obrigam a proscrever a poligamia como contrária aos fins secundários do casamento, sob as duas formas que pode ela revestir, a saber: a poligamia e a poliandria.

a) *Poliginia.* A poliginia, ou *pluralidade de mulheres para um só marido,* ainda está em uso entre muitos não-civilizados, e é considerada legítima pelo Alcorão (ainda que, por motivos diversos, a monogamia seja o estado de fato do mor número dos Muçulmanos). Não se pode apresentá-la como absolutamente contrária à lei natural, visto *não comprometer o fim primário do estado conjugal.* Porém, se considerarmos como um todo a perfeição do estado conjugal, onde os fins primário e secundário só se realizam segundo a ordem pelo seu mútuo concurso, a poligamia aparece como uma *forma imperfeitíssima do regime matrimonial.*

Por uma parte, com efeito, é ela *pouco favorável à boa educação dos filhos e, por outra, põe em xeque a finalidade, essencial também em sua ordem, do estado conjugal, de ser o instrumento apropriado de aperfeiçoamento moral e espiritual dos esposos,* pois é claro que nesse regime a mulher já não pode participar de maneira bastante estreita e constante da vida física e moral do marido. Por isto, em razão mesmo da lei fundamental do casamento, tal como o impõe a natureza, uma das mulheres torna-se normalmente a *espôsa principal,* enquanto que as outras se vêem reduzidas ao estado de servas. Situação tal só pode é gerar, com os ciúmes, as rixas e as intrigas, o aviltamento das espôsas reduzidas a essa condição degradada.

A poliginia foi, às vêzes, permitida por Deus (por exemplo, aos patriarcas do Antigo Testamento) porque a rápida propagação do gênero humano, e especialmente do povo eleito, constituíam um bem comum de importância capital. Porém Cristo restaurou a pri-

mitiva unidade do casamento, excluindo para sempre qualquer dispensa dela.

b) *Poliandria. A pluralidade dos maridos para uma só mulher* postula uma condenação mais estrita. Porquanto a todos os inconvenientes da poligamia acrescenta *a incerteza quanto à paternidade,* incerteza tão radicalmente contrária, a um tempo, ao instinto parental e à boa educação dos filhos, visto nenhum dos maridos ter direito nem dever certos para com os filhos.

Um tal regime matrimonial vai tão evidentemente contra os fins da família, que é duvidoso tenha jamais existido de outro modo a não ser em estado excepcional. Os fatos que certos sociólogos invocaram para lhe provar a existência (particularmente entre os Bantus e entre os Tibetanos) são ordinàriamente produto da fantasia. [11]

B. Indissolubilidade

404 A lei natural não proíbe só a poligamia simultânea, mas ainda a *poligamia sucessiva* (salvo em caso de falecimento de um dos cônjuges). O contrato matrimonial supõe, pois, a *indissolubilidade do vínculo conjugal,* que não pode ser rompido nem pela vontade dos esposos, nem por um ato da autoridade pública. Deve, pois, o *divórcio* ser considerado como proibido pelo direito natural.

1. **Lei natural da indissolubilidade.** O contrato de matrimônio exige a indissolubilidade do vínculo conjugal, de uma parte por ser o divórcio gravemente contrário aos fins da sociedade doméstica e, de outra parte, porque a simples possibilidade do divórcio acarreta conseqüências nefastas para a estabilidade e fecundidade dos lares.

a) *Conseqüências funestas do divórcio.* O divórcio é gravemente prejudicial ao mesmo tempo ao filho, aos pais e a tôda a sociedade. *O filho,* primeiramente, lhe é a *primeira*

---

[11] Sôbre os Bantos, cf. Le Roy, *La Religion des Primitifs,* Paris, 1909, pág. 102; sôbre os Tibetanos, cf. D'Ollone, *Revue des Deux-Mondes,* 15 de fev. de 1911 (*Chez les Nomades du Thibet*): "A poliandria do Tibet tem feito fluir muita tinta. Os sociólogos do comunismo integral propendem para considerá-la como uma das manifestações do perfeito comunismo da família. Nós, porém, não achamos nem comunismo nem poliandria: na morte do pai, os filhos dividem entre si os bens dêles em partes iguais, e instalam-se, cada um de seu lado e por sua conta; naturalmente, cada um tem sua mulher, ou mesmo várias, embora isto seja raro; não pude saber se a poligamia era facultativa ou estava reservada ao caso de esterilidade".

vítima, visto que o divórcio o priva do lar familiar e faz dêle uma espécie de criança abandonada. Testemunha das rixas dos pais, o filho é levado a julgá-los; quando êles estão separados, o coração dêle é cruelmente repartido entre sentimentos contrários, que põem em rude prova o respeito que êle deve a seus progenitores. Introduzido num nôvo lar, por muito que o cumulem de afetos sente-se ali mais ou menos na situação de um estranho. A obra, tão delicada, da sua educação é posta em perigo pela falta de autoridade do nôvo cônjuge e pela falta de afeição profunda do filho. Se êstes inconvenientes são parcialmente evitados quando o divórcio se realiza nos primeiros anos do filho, a qualquer momento podem ressurgir quando o filho cresce. [12]

Contra isso poder-se-ia objetar que esta situação do filho é a mesma no nôvo lar em que ingressa, ao morrer um dos esposos, e casar-se de nôvo o outro. Tem sua importância esta observação. Mas, de uma parte, descura ela o fato capital de que, em caso de falecimento do pai ou da mãe, o filho não sentirá o coração repartido, como no caso do divórcio, entre pais vivos e que são estranhos um ao outro. As mais das vêzes, êle só verá no nôvo cônjuge um protetor e um amigo, e não um intruso. Por outra parte, a semelhança parcial entre ambos os casos basta para provar que a *poligamia sucessiva, mesmo em condições as mais favoráveis, comporta sempre graves dificuldades.*

Não é o filho o único a sofrer com o divórcio. *Os pais,* que só em si pensavam ao se divorciarem, também saem diminuídos de uma separação pela qual *renegam suas promessas mais solenes ou, em todo caso, o voto mais natural da mútua entrega que se haviam feito de suas vidas.* Instalados pelo divórcio numa situação tão falsa como a em que colocam os filhos, sua vida encerra doravante uma chaga secreta que se não fechará, o sentimento de um fracasso que, arruinando-lhes a confiança, fá-los cair numa prostração moral que todos os artifícios da legalidade jamais conseguem senão dissimular.

---

12 Os relatórios dos psiquiatras são unânimes em frisar o fato de a maioria das perturbações caracterológicas da mocidade resultar da dissociação familiar. Cf. ODETTE PHILIPPON (*La Jeunesse coupable nous accuse.* Paris, 1950), cujo inquérito versou sôbre mais de 18.000 delinqüentes dos Institutos de reforma, de vinte e seis nações, e que estabelece que 81% dessas môças saíram de famílias anormais (divorciados, viúvos, reconsorciados ou não, lares abandonados). Cf. também um estudo do Dr. MENUT (*La Dissociation familiale e les troubles du caractère chez l'enfant,* Paris, 1944), do qual ressalta que os distúrbios do caráter aparecem duas vêzes mais após o divórcio ou a separação dos pais, do que após a morte de um dêles.

405 b) *Divórcio, flagelo social.* Para medir a virulência do flagelo moral e social constituído pelo divórcio, não basta considerar as conseqüências da ruptura do vínculo conjugal — é preciso também compreender *que terrível hipoteca a sua simples possibilidade faz pesar sôbre a estabilidade e a fecundidade das famílias.* Porquanto o simples fato de admitir a *idéia do divórcio* incentiva as uniões apressadas e irrefletidas; arruína a confiança mútua dos esposos, que se sentem à mercê de um capricho do cônjuge ou dos desvarios de uma paixão culposa; envenena, até à hostilidade, dissensões que, num lar invencìvelmente estável, se apaziguariam por um esfôrço de compreensão e de caridade recíprocas.

Cumpre, porém, fazer notar, sobretudo, que *uma vez admitida pelos esposos, a possibilidade do divórcio leva-os à esterilidade voluntária.* Quem ama o amor mais do que a vida só verá no filho um inimigo, na família uma servidão, na indissolubilidade do vínculo conjugal uma escravidão. Com efeito, se, no final das contas, o princípio do divórcio só pode residir nessas reclamações agoístas que se embuçam sob o nome de "direito à felicidade", de "direito ao amor" ou de "direito à liberdade". Dêste ponto-de-vista o filho apresentar-se-á sempre como um intruso: na verdade, êle cria vínculos, faz surgir obrigações, impõe sacrifícios, limita a liberdade e substitui definitivamente, para os sêres morais, o princípio do prazer pelo princípio do dever. *Quem prefere o prazer sacrificará o filho, muitas vêzes a ponto de levar até ao homicídio a insana lógica do prazer.* Pois não é por acaso que o direito ao abôrto se acha tão ligado às reclamações fundadas no "direito à felicidade".

406 2. **Apologia do divórcio.** Aliás, para ajuizar do divórcio podemos ater-nos aos fatos que a história dos costumes franceses nos põe diante dos olhos de maneira a menos contestável.

a) *História do divórcio.* A lei que instituía o divórcio na França (*lei Naquet* do nome do relator do projeto de lei) foi votada a 27 de julho de 1884. Entre essa data e a guerra de 1939, o espaço de tempo pode parecer suficiente para apreciar, de acôrdo com a experiência, os argumentos que foram invocados para justificar essa inovação (retomada da Revolução) na legislação francesa.

Só para recordar, referiremos as precauções com que o legislador de 1884 quis cercar a outorga do divórcio: a indissolubilidade de fato devia continuar sendo a regra, e o divórcio só haveria de ser a exceção raríssima. As causas do divórcio eram estrita e limitativamente previstas, e o consentimento mútuo rigorosamente excluído. Mas, tal como era de prever, menos de dois anos depois de votada

a lei Naquet, essas primeiras medidas foram em parte ab-rogadas pela lei de 18 de abril de 1886, que simplificava grandemente o processo do divórcio e inaugurava essa série de textos legislativos que, aos poucos, e seguindo uma marcha ascendente perfeitamente lógica, iam tornar o divórcio cada vez mais fácil, e instaurar pràticamente nos costumes *o divórcio por simples consentimento mútuo.* Em 1934, o Senado votava, com efeito, um texto legislativo tendente a converter automàticamente em divórcio, ao cabo de dois anos, a separação de corpos.

ANOS	DIVÓRCIOS pronunciados no total	DIVÓRCIOS TRANSCRITOS		
		no total	Novos divorciados por 1.000.000 de habitantes	Novos divorciados por 100.000 casais
1884	1.657	"	"	52
1885	4.123	"	"	"
1900	7.820	"	"	"
1905	10.019	"	"	"
1911-1913	16.106	14.176	716	164
1914-1919	9.207	6.330	388	93
1921-1925	24.604	24.853	1.243	282
1926-1930	22.316	19.242	932	205
1931	24.587	21.213	1.014	222
1932	23.733	21.727	1.039	227
1933	23.711	20.808	995	218
1934	24.031	21.414	973	214
1935	"	21.004	1.002	220
1936	"	21.987	1.050	"
1937	"	23.614	"	"
1938	"	24.318	"	"
1948	"	40.000	"	"

Freqüência dos divórcios na França, de 1884 a 1948.

Em 1850 contavam-se na França 1527 julgamentos de separação de corpos, para cêrca de 295.000 casamentos. De 1884, em que o divórcio foi restabelecido, até 1913, a cifra dos divórcios não cessou de crescer e, após diversas oscilações, desde 1935 estava de nôvo em progressão rápida. Tende êle hoje a estabilizar-se em tôrno de 35.000. A freqüência dos divórcios mede-se ainda melhor quando se lhes compara o número com o dos casais. Em 1938 contava-se um divórcio para 11 casamentos, e em 1953 um divórcio para 9 casamentos. (Cf. M. HUBER, H. BUNLE, F. BOVERAT, *La population de la France*, Paris, Hachette, págs. 99-100.)

As *razões* que a princípio foram invocadas para justificar a outorga de facilidades sempre maiores em favor do divórcio eram que êste não resistiria ao regime da liberdade, e acabaria por se destruir a si mesmo. Mister se fazia, pois, para obter êste maravi-

lhoso resultado, suprimir tôdas as restrições imaginadas pelo legislador de 1884, e tornar efetiva a prática do divórcio. Por ela seria aumentada a dignidade dos esposos, a paz dos lares e a moralidade pública, pois o divórcio, ao suprimir as uniões mal ajustadas, acabaria por não deixar subsistir senão as uniões duradouras e fecundas. *Destarte, o divórcio desapareceria com as causas que o haviam feito nascer.* Assim era que os campeões do divórcio se apresentavam como amigos fervorosos do casamento indissolúvel, verdadeira finalidade dos seus esforços!

Êsses belos raciocínios causaram, aparentemente, grande impressão no público, apesar do seu absurdo, consistente em pretender promover o bem da família mediante leis as mais próprias para destruí-la. Mas, como o efeito não correspondia à pretensão e os divórcios se multiplicavam num ritmo inquietador, abandonando os argumentos oportunistas os partidários do divórcio passaram à apologia direta.

407 b) *Argumentos.* **Essa apologia encerra *duas sortes de argumentos.* Observou-se primeiramente que, como do ponto-de-vista do Estado o casamento só repousa no consentimento mútuo dos esposos, e sendo, por conseguinte, *assimilável a um contrato qualquer,* não podia ser considerado indissolúvel, pois é verdadeiramente impossível alguém se comprometer para sempre, já que todo contrato, por natureza, está sujeito a anulação. De qualquer modo, aliás, era impossível não ter por imoral a alienação, de maneira irrevogável, da própria liberdade individual.**

Afirmou-se em seguida que todos os argumentos aduzidos contra o divórcio vêm chocar-se com o *direito absoluto de cada um à felicidade.* Sendo a união dos sexos, dêste ponto-de-vista, apenas um meio, entre outros, de obter a maior felicidade possível, verdadeiro fim último da atividade humana, deve essa união ser organizada e praticada de maneira a favorecer, em vez de impedir, a obtenção da felicidade. O que equivale a dizer que, em qualquer hipótese, a indissolubilidade do vínculo conjugal não pode ser admitida numa sociedade que tem o cuidado de não pôr nenhum entrave à felicidade de seus membros. [13]

408 3. **Juízo dos fatos.** Sabe-se como em tôda parte a Igreja Católica tem tomado posição, de maneira irredutível, contra o divórcio e em favor da indissolubilidade do vínculo conjugal. [14] Mas, do ponto-de-vista puramente positivista que era

---

[13] Cf. G. FONSEGRIVE, *Mariage et Union Libre*, 3.ª ed., Paris, 1905. P. BUREAU, *L'indiscipline des moeurs.*

[14] Cf. B. LAVAUD, *Le Monde moderne et le Mariage chrétien*, Paris, 1935.

o seu, AUGUSTO COMTE estava tão convencido de que o divórcio é um dos piores flagelos que ameaçam a nossa civilização, que se pôs decididamente em favor da indissolubilidade do vínculo conjugal, como única capaz de assegurar eficazmente o progresso social. Queria mesmo que seus discípulos se comprometessem a não contrair nôvo casamento após a morte de um dos cônjuges.[15] Eis aqui, aliás, o juízo dos fatos, relativamente à natalidade e à paz dos lares, que presumidamente deviam ser assegurados pela instituição do divórcio.[16]

a) *O obstáculo do filho.* Antes da Segunda Guerra Mundial, as estatísticas demonstravam que, à medida que a prática do divórcio se generalizava na França, a natalidade seguia uma marcha inexoràvelmente decrescente, passando de mais de um milhão de nascimentos anuais em 1870, a 682.000 em 1933 (40.000 menos que em 1932). O sentido dessas estatísticas não parece contestável, e é certo que, se o filho é um obstáculo ao divórcio, o divórcio é, *por si,* um obstáculo ao filho.[17]

Todavia, o divórcio não era a *causa única,* nem talvez mesmo a causa principal, da baixa natalidade de antes da guerra, a qual, em grande parte, resultava de causas econômicas e sociais. Sem que a proporção dos divórcios haja mui sensìvelmente variado, a taxa dos nascimentos, de uns vinte anos para cá, aumentou consideràvelmente, tanto na França como em outros países onde o divórcio é legalmente admitido, enquanto que diminuía em outros países (notadamente na Itália) que proscrevem o divórcio. Tudo o que aqui pode dizer-se é que os efeitos naturais do divórcio são mais ou menos, segundo as circunstâncias de tempo e de lugar, parcialmente compensados pelos efeitos das legislações que favorecem e estimulam *por outro lado* a natalidade.

b) *A desordem dos costumes.* Devia também o divórcio garantir, ao mesmo tempo que uma natalidade progressiva, a paz dos lares e o progresso da moralidade pública. Ora, sôbre o primeiro capítulo, os jornais, com uma complacência que tínhamos o direito de não aprovar, não deixavam que ignorássemos nada! nunca houve tantos assassinatos entre esposos como nos dez anos que precederam a guerra de 1939, e, nos lares desunidos, o revólver era um dos argumentos mais apreciados. Quanto à moralidade pública (sem falar da *multiplicação dos abortos criminosos*), a prática do divórcio por mútuo consentimento conduzia diretamente à união livre, que não poderia passar como sendo um progresso moral nem social.

---

[15] Cf. A. COMTE, *Cours de Philosophie positive,* 50.ª e 55.ª edições.

[16] Certamente, o divórcio não é a causa única da baixa natalidade (cujas múltiplas causas mais adiante mostraremos). Mas, certamente, sua influência tem sido considerável nesse domínio.

[17] Cf. J. DESFORGES, *Le Divorce en France,* Paris, 1947, págs. 174-177.

409 4. **Discussão dos argumentos.** Podemos agora apreciar os dois argumentos principais que apóiam a tese do divórcio.

a) Direito à felicidade. O argumento do "direito à felicidade" funda-se no princípio de que o casamento não tem outro fim a não ser a felicidade dos esposos, proporcionar-lhes prazeres e evitar-lhes desgostos. Mas êste princípio é falso, pois *a união dos sexos só tem sua primeira razão de ser nos fins da espécie.* Do mesmo modo que o prazer de comer não pode ser o fim para o qual se come, e que é preciso comer para viver, e não viver para comer, assim também sucede com o casamento, cujo fim primário é o filho, e não o prazer.

Sem dúvida, deve o casamento contribuir para a felicidade dos esposos, a qual é também um de seus fins. Mas ainda, é preciso entender em tôda a sua amplitude êsse têrmo "felicidade": *a verdadeira felicidade do homem, que é espiritual, não raro se obtém ao preço dos mais duros sacrifícios exigidos pela fidelidade ao dever.* As renúncias, não raro extremamente grandes, profundas e duradouras, que exige às vêzes a vida conjugal da parte de um dos cônjuges, podem traduzir-se por um acréscimo de valor moral e atingir alturas de heróica grandeza, que, no seio da própria dor, trazem mais profundas alegrias do que podem sonhá-las todos aquêles para quem o "direito à felicidade" só evoca um reles direito ao prazer.

As *discussões relativas ao divórcio* são, quase sempre, viciadas pelo *ponto-de-vista individualista.* Ora, quando se indaga qual é o melhor regime da união matrimonial, não se trata de descobrir um regime que tenha, para cada um em particular, tôdas as vantagens e nenhum inconveniente, mas sim o regime que, tendo em vista o bem essencial que se trata de conseguir, apresente uma soma de vantagens consideràvelmente superior à soma de inconvenientes que êle pode também comportar. Para julgar disto, necessário será tomar em consideração os resultados que êsse regime proporciona à *humanidade no seu conjunto* e que, dessa maneira, justificam a lei geral que rege a instituição matrimonial. Neste domínio, com efeito, que tão sèriamente interessa à sociedade humana, o *bem comum* é o que antes de tudo deve ter-se em conta.

Os *casos concretos individuais* nem por isto são de desprezar, mas devem receber soluções compatíveis com o bem comum. Uma destas consiste na *separação dos cônjuges* aos quais graves razões interdizem a vida em comum. A separação é um mal, mas é apenas um mal menor, pois salva tudo o que pode ser salvo, e reserva o futuro, deixando subsistir possibilidades de reconciliação que o divórcio suprime radicalmente.

410 *b) O contrato de casamento.* O argumento segundo o qual, por ter nascido de um livre consentimento, pode o casa-

mento ser desfeito por outro consentimento, supõe que o casamento é um contrato puramente convencional. Há, porém nisto, nm grave engano. *O casamento é um contrato natural*, isto é, um contrato *do qual a própria natureza fixou o fim e as leis essenciais, especialmente a da indissolubilidade*. O que depende da livre vontade do homem é concluir êsse contrato com a pessoa de sua escolha, mas não realizá-lo em outras condições que não as exigidas pela essência da instituição matrimonial. O próprio Estado pode regular as formas particulares dessa instituição, mas não pode modificar-lhe as leis fundamentais, que são anteriores e superiores a tôda a ordem jurídica.

As breves observações que precedem e que se mantêm no terreno dos princípios gerais permitirão apreciar, o ponto-de-vista moral, a questão do *certificado pré-nupcial*, preconizado pela maioria dos médicos e instituído em vários Estados,[18] o qual obriga os futuros esposos a pedir a um médico de sua escolha que os examine do ponto-de-vista de suas capacidades para assumirem os encargos do estado conjugal, e para procriarem filhos normais e sadios. Esta questão, aliás ligada a outra, mais ampla, que é a *eugenia*, e sua solução depende da maneira como, na ordem do eugênico, são compreendidos os encargos e os direitos do Estado.

No que concerne ao certificado pré-nupcial, nada há, moralmente, a retrucar a uma medida que certamente entra nas atribuições do Estado, a quem pertence adotar tôdas as disposições necessárias para poupar às famílias graves provações, e para evitar a si mesmo pesados encargos de tratamento e de assistência impostos pela multiplicação dos indivíduos tarados ou deficientes.

Todavia, a intervenção do Estado deve manter-se nos limites em que respeite a liberdade e a responsabilidade inalienáveis dos cônjuges. Por conseqüência, *o certificado pré-nupcial jamais poderá ter o caráter de um documento oficial e público, revestido de sanção obrigatória, isto é, concedendo ou recusando o direito de contrair o matrimônio projetado*. De uma parte, com efeito, o médico está ligado pelo segrêdo profissional, e portanto não pode nem deve dar, nem às autoridades públicas nem à família do outro noivo, informações cujo caráter confidencial é de direito natural.[19] Doutra parte, jamais poderá o Estado pretender-se com direito a delegar podêres, êle próprio, a um médico juramentado para examinar os futuros cônjuges. A prática das companhias de seguros, que mantêm um médico

---

[18] Na França, uma lei de 16 de dezembro de 1942, sôbre a proteção da maternidade e da primeira infância, tornava obrigatório o certificado de exame médico antes do casamento.

[19] É claro que os noivos podem comunicar-se livremente um ao outro os resultados do exame médico a que se submeteram, e que podem mesmo exigir mùtuamente, um do outro, essa comunicação.

para o exame das pessoas que solicitam um contrato de seguro, não pode servir de têrmo de comparação, pois as condições são aí completamente diferentes: a companhia de seguros é parte no contrato, ao passo que o Estado de modo algum é parte no contrato de casamento; não é êle que confere o matrimônio: os interessados é que se casam; o papel dêle é o de uma testemunha administrativa, e não tem responsabilidade própria no contrato de casamento.

Objeta-se que ao Estado pertence proteger a raça, impedindo de procriarem os indivíduos tarados. Mas, se é verdade que um dos deveres da autoridade pública é "proteger a raça", absolutamente não é certo que ela obterá êsse resultado pela proibição do casamento (e ainda menos pela esterilização), nem que esteja efetivamente em condições de ser bem sucedida nisso por tais processos. As leis da hereditariedade (também ainda tão incertas) mui longe estão de justificarem uma tal pretensão e, ao contrário, os biólogos estão de acôrdo em afirmar que *a vida tende por si mesma a atenuar, a corrigir e a neutralizar as conseqüências nocivas da hereditariedade.* Sua ação, neste sentido, é infinitamente mais eficaz do que poderiam sê-lo certas medidas adotadas, de alguma sorte, de fora, para lhe impor uma retidão matemática e artificial. A isto cumpre acrescentar que, se a faculdade de contrair casamento devesse ser concedida por via administrativa, o Estado teria a responsabilidade de todos os nascimentos que não correspondessem estritamente ao cânone oficial da saúde e à definição pública da pureza da raça. Ou então, considerando-se o Estado infalível e fora de causa, as procriações infelizes deveriam ser objeto de sanções legais contra os pais. Tudo isto basta para demonstrar que a intervenção autoritária do Estado desembocaria, neste domínio, no puro absurdo.

Se se quiser ir ao fundo do problema em tela, ver-se-á que *a tese que confere ao Estado o direito soberano de conceder ou de recusar o matrimônio é de essência materialista* e, por conseguinte, incompatível com a noção da pessoa humana que anteriormente expusemos *(213-221)*. Em realidade, a saúde física não é o bem supremo. A função do Estado não poderia ser reduzida ao cuidado de assegurar o advento de uma raça de belos animais e de um haras humano florescente. Se, com efeito, lhe cabe velar pela saúde pública, é certo que êle cumprirá tanto melhor esta obrigação quanto mais atento fôr ajudar o progresso moral, pois as taras que mais pesadamente gravam o futuro da raça têm sua fonte primeira nos vícios dos indivíduos.[20]

Convém, pois, respeitar a liberdade e a responsabilidade dos futuros cônjuges. *O certificado pré-nupcial obrigatório servirá para dar aos noivos o sentimento de suas responsabilidades, deixando à sua consciência a escolha do partido a tomar.*

---

[20] Cf. J. CARLES, *Problèmes d'hérédité*, Paris, 1945, págs. 206-225.

Isso mesmo supõe que os jovens sejam instruídos sôbre as responsabilidades que lhes incumbem para consigo mesmos pessoalmente, para com o outro cônjuge e para com a sociedade. Muito mais tem o Estado a ganhar remetendo-se à consciência de cada um, do que buscando o bem comum por medidas que correm o risco de lhe comprometer as condições fundamentais, condições que, segundo vimos, são a liberdade e a responsabilidade das pessoas.

§ 2. Direitos e deveres dos esposos

411 Os direitos e os deveres dos esposos derivam das exigências do bem comum da sociedade conjugal, consistindo, a um tempo, na *procriação e educação dos filhos*, e no *desenvolvimento físico, moral e espiritual dos esposos*. O bem secundário está, normalmente, ordenado ao bem principal; mas pode vir a ser suficiente no caso em que o casamento é infecundo sem que os esposos sejam voluntária e culposamente responsáveis por essa esterilidade. Para definir corretamente os deveres e os direitos do estado conjugal, mister se torna compreender as destinações complementares dos dois sexos, as quais fundamentam a ordem a instituir e a conservar nas relações entre os esposos.

A. Destinação complementar dos dois sexos

1. **Igualdade de natureza.** O homem e a mulher são iguais em natureza. A mulher não é um ser inferior; possui a mesma natureza humana que o homem, com tôdas as perfeições essenciais que a definem: inteligência, sensibilidade e livre vontade. *Por isto o homem e a mulher são iguais perante o amor*. O casamento não é uma instituição que favorece a escravidão feminina e permite ao homem reduzir a sua companheira ao estado de serva ou, pior ainda, de instrumento de prazer: êle é, como dissemos, por sua própria essência, o *dom recíproco de duas vidas, livremente realizado pelos dois cônjuges, em pé de igualdade perfeita e de dignidade pessoal absoluta*, e, por conseqüência, criando para ambos um igual dever de fidelidade recíproca.

Dêstes princípios resulta, por uma parte, que *a exclusão do amor extra-conjugal é tão rigorosamente necessária para o homem como para a mulher;* e, por outra parte, que, no casamento, *a mulher conserva os mesmos direitos, inalienados e inalienáveis, a respeito do marido*, que aquêles cujo benefício êste reclama, e ademais, que a fraqueza física da mulher e sua sensibilidade mais viva só fazem é lhe criar um direito mais estrito às atenções e às delicadezas do afeto marital.

412 2. **A hierarquia na família.** A igualdade em natureza não significa a igualdade dos sexos. Ela implica com efeito não só uma diferenciação fundamental, senão também uma *hierarquia* e, por conseguinte, uma subordinação entre esposos. *Iguais em humanidade e em dignidade, os dois sexos são desiguais na sociedade conjugal,* enquanto esta, como tôda sociedade, exige, com a distinção das funções, de um lado o exercício da autoridade e, de outro, a submissão e a obediência.

Com base em razões fisiológicas e psicológicas, é ao homem que a natureza confere a autoridade. *Na sociedade conjugal, a mulher deve obediência ao marido.* Não pode, porém, esta obediência ser concebida como um obstáculo ao desenvolvimento pessoal da espôsa; ao contrário, deve ser-lhe o instrumento, pois a perfeição nunca pode ser adquirida senão cumprindo as direções da natureza, que quer que a mulher, sendo um ser de acolhimento mais que de iniciativa, se desenvolva primeiro pela obediência.

3. **Autoridade e submissão.** As formas que a autoridade e a obediência devem revestir dentro da sociedade conjugal resultam do duplo princípio da igual dignidade dos esposos e do caráter complementar de suas missões.

a) *Exercício da autoridade.* Por si mesmo se compreende que não poderia tratar-se aqui, para a mulher, de uma subordinação de escrava, em que, reduzida ao papel de instrumento passivo das vontades de um amo, a espôsa devesse abandonar tôda iniciativa e tôda espontaneidade. A obediência que se lhe pede deve, ao contrário, ser fruto do amor que ela recebe e da união profunda das vontades. Isto supõe pois, que, investido da autoridade pela natureza, o homem exerça essa obediência *com tôdas as deferências que a dignidade da mulher, igual à sua, requer,* isto é, nesse *espírito de amizade* que por si mesmo gera a igualdade e une os corações no cumprimento da obra comum.

b) *A influência pelo amor.* Se a autoridade cabe ao homem, mais forte, mais estável no seu humor, mais dotado de sangue-frio e de energia, mais apto à iniciativa e à decisão, isto não significa que a mulher não tenha nenhum papel ativo a desempenhar. Sem falar dos casos, excepcionais, pôsto que freqüentes, em que é a mulher que possui, moralmente, as qualidades viris e, em caso de falência do marido, deve exercê-las para o bem comum da família, *a espôsa trás à comunidade as riquezas do coração e da dedicação,* as intuições e as finezas de sua extrema sensibilidade. Ela afina o homem, muitas vêzes brusco, violento e desajeitado; comunica-lhe o espírito de doçura e de paciência. Sobretudo, *ela é, em tôdas as*

coisas seu conselho e seu amparo, e como que sua consciência, mais exigente e mais delicada.

Essa influência, exerce-a a mulher *pelo amor,* que, na própria submissão, é feito da igualdade que se exerce segundo as proporções requeridas pela diferença dos sexos e das funções. Porquanto a ordem entre esposos, antes de ser uma ordem jurídica, é uma *ordem de vida,* que não admite a independência nem de um nem do outro cônjuge, porque êles não formam juntos senão uma só e mesma vida, uma só e mesma pessoa moral.

B. Feminismo

413 As observações que precedem permitem apreciar isso a que se tem chamado o *movimento feminista.* Na realidade, mister seria falar, mais pròpriamente, de movimentos feministas múltiplos, pois as reivindicações mais diferentes e menos compatíveis entre si apresentam-se e abrigam-se sob a bandeira do feminismo. Deve-se, pois, distinguir, conforme a natureza das reivindicações, um mau e um bom feminismo.

1. **Mau feminismo.** O feminismo não raro consistiu em reclamar para a mulher em geral "o direito à felicidade" ou "o direito ao amor"; para a mulher casada, a igualdade absoluta com o marido e a supressão da autoridade marital, a liberdade plena e integral, ou, também, de maneira mais radical, a substituição do casamento legal pela união livre. Êste feminismo, que conta com uma abundante literatura, de Georges Sand a Ibsen, só poderia fazer vingar as suas reivindicações arruinando a família e gerando tal desordem moral, que *seu resultado mais certo seria não emancipar a mulher, mas sim consumar-lhe a decadência e a escravidão.*

2. **Bom feminismo.** Contràriamente, não se pode senão aprovar todos os esforços que visam a *melhorar, na sociedade contemporânea, a sorte material e moral da mulher,* e que, aliás, se acham tão perfeitamente de acôrdo com o respeito que se lhe deve e que o cristianismo tem feito prevalecer no mundo. Dêste ponto-de-vista, há que reconhecer que o feminismo trabalhou eficazmente para promover ou levar a efeito diversas medidas de uma urgência ou de uma utilidade incontestáveis, assim na ordem matrimonial — textos legislativos tendentes a *garantir ou pôr a salvo, em certos casos os direitos pessoais da espôsa,* como na ordem moral: *abolição do tráfico das brancas* e, para êste fim, *corte da regulamentação da prostituição* e, em geral, diversas medidas que favoreçam o pleno desenvolvimento da mulher e sua igualdade moral com o homem, quer pelo *acesso aos estudos superiores e às múltiplas carreiras em que triunfam*

as aptidões femininas, quer pela partilha eventual dos encargos e das responsabilidades ligados aos *empregos públicos onde a mulher pode desempenhar um papel de primeira plana.*

§ 3. Problema da Natalidade

A. Despovoamento

414 **1. Crise da natalidade.** A segunda metade do século XIX e a primeira do XX conheceram, nos países mais econômicamente desenvolvidos, uma crise de natalidade tão grave que, estancando a vida, que é a primeira das riquezas, parecia minar a fundo não sòmente a prosperidade, senão mesmo a sobrevivência dêsses países, e especialmente da França. Múltiplas eram as causas dêsse despovoamento, e prendiam-se ao mesmo tempo à situação econômica, social e política, bem como à desordem dos costumes públicos.

Do ponto-de-vista econômico, cumpre citarmos os métodos do liberalismo, que tiveram por efeito criar *condições de trabalho gravemente prejudiciais à família* (trabalho das mulheres e dos filhos, *sweating-system,* desemprêgo crônico e constantemente progressivo, aumento do pauperismo e da miséria, má habitação, nomadismo dos operários da indústria, alcoolismo, etc.). *Do ponto-de-vista social,* pôde-se incriminar, como o mostramos anteriormente *(316),* o regime sucessório da partilha forçada, cujos efeitos foram particularmente desastrosos sôbre a fecundidade das famílias camponesas. *Do ponto-de-vista* político, as agitações e as revoluções, as guerras civis e as guerras estrangeiras contribuíram para agravar a crise, sacrificando os elementos jovens e fortes dos diferentes países, e criando um estado de inquietação e de perturbação diretamente oposto à multiplicação dos nascimentos. Finalmente, *do ponto-de-vista moral,* agiam as causas que P. Bureau resumia sob o nome de indisciplina dos costumes, e que estão ligadas a uma concepção da vida individualista e hedonista, segundo a qual a única regra que valha é a do prazer. Seu efeito natural era estancar as fontes da vida, em todos os lares que põem o gôzo à frente do dever, multiplicando o uso das práticas anticoncepcionais e o recurso aos abortos criminosos.

2. Neomaltusianismo. Por causa da sua nocividade especial cumpre insistirmos sôbre isso a que se deu o nome de *neomaltusianismo (birth control).* Na verdade, êsse têrmo faz injúria à memória do pastor anglicano Malthus, que, no início do século XIX, no seu *Ensaio sôbre o princípio da população,* expunha uma doutrina segundo a qual, para evitar os males derivantes do superpovoamento, era necessário restringir, de maneira racional, o movimento espontâneo dos nascimentos. Malthus, com efeito, não preconizava, com êsse intuito, senão o emprêgo de meios honestos, a que êle chamava *moral restraint* (demora no casamento, ou celibato e continência con-

jugal), por oposição ao *prudential restraint,* isto é, às práticas anticoncepcionais, que êle condenava como imorais.[21]

O principal argumento de MALTHUS em favor do *moral restraint* era que o aumento contínuo dos nascimentos devia produzir graves crises econômicas e sociais. Efetivamente, dizia êle, fazendo abstração do vício e da miséria, que dizimam os povos e que é preciso combater, o número dos homens tende a progredir cada vinte e cinco anos em proporção geométrica (2-4-8-16-32-64), enquanto que as subsistências só podem crescer em uma proporção aritmética (1-2-3-4-5). Não temos aqui que entrar na discussão desta tese. Bastará notarmos que, de fato, *o século passado viu aumentarem as subsistências numa proporção fabulosa.* A terra poderia alimentar uma população muito mais numerosa e a crise em que se debatia era mais pròpriamente o resultado de uma superabundância que, por um paradoxo que é o vício do liberalismo econômico, levou boa parte do universo ao desemprêgo e à fome.

Seja como fôr, a tese de MALTHUS transformou-se, dentro da atmosfera amoral do século passado, numa *apologia da restrição voluntária dos nascimentos pelo recurso às práticas anticoncepcionais (neomaltusianismo).*[22] A difusão dessa doutrina e dos múltiplos processos que permitem aplicá-la sem renunciar ao prazer, explica em grande parte a rápida baixa da natalidade na maioria dos países do mundo.

415 3. **Remédios.** Ameaçados pelo despovoamento, os Estados na sua maioria, começaram a reagir vivamente, pouco antes da guerra de 1939, recorrendo a meios de ordem principalmente econômica e social, entre os quais a instituição dos *abonos familiares (361)* desempenhou papel extraordinàriamente eficaz e preponderante, determinando mui ràpidamente um sensível aumento dos nascimentos. Em compensação, os remédios morais foram geralmente descurados, a ponto de deixar subsistir, na natalidade aumentada, essa desordem dos costumes que, não havia muito, esterilizava tantos lares. Se, com efeito, é forçoso apreciar e louvar os socorros que o Estado traz às

---

[21] A expressão *prudential restraint* foi muito mal escolhida para designar os artifícios anticoncepcionais, que nada têm a ver com a prudência, *virtude moral.* Tinha ela o duplo inconveniente de abrigar sob a capa da prudência práticas condenadas por MALTHUS e, em conseqüência, fazer pesar uma injusta suspeita sôbre a fecundidade conjugal que uma justa e sábia prudência também deve regular, como a tôdas as atividades humanas, segundo as circunstâncias concretas, e sem prejuízo das estritas obrigações da castidade conjugal.

[22] Cf. J. VIALATOUX, *"Économie et population. Essai sur le principe malthusien"*, em *Philosophie économique*, págs. 157-222. J. VIALATOUX mostra muito bem que a doutrina econômica de MALTHUS estava fadada a se transformar em neomaltusianismo. Acaso o *homo oeconomicus,* ao escapar a tôda regulação pròpriamente humana, "é apto para a *moral restraint,* quando nenhuma outra moral a não ser o hedonismo entrou na sua definição?"

famílias por meio dos abonos familiares, deve-se considerar que, para conservar todo o seu valor e dignidade humanas, a procriação deve obedecer menos aos cálculos do interêsse do que a exigências morais e espirituais, o que quer dizer que ela supõe um clima de moralidade que, de fato, cada vez menos a sociedade parece admitir.

Como, quer que seja, as instituições destinadas a estimular a natalidade, juntas a outras causas de que vamos falar, e que atuam em escala mundial, determinaram um aumento tão considerável da cifra dos nascimentos que, por uma limitação extraordinàriamente rápida, a crise antiga de despovoamento corre o risco de se transformar, numa crise de *superpopulação,* que parece ameaçar a humanidade de um nôvo e tremendo flagelo.

B. Superpopulação

416 **1. A progressão demográfica.** As novas condições que se generalizaram desde a Segunda Guerra Mundial determinaram por tôda parte no mundo um progresso considerável da natalidade e uma dilatação notável da idade média da vida humana.

De uma parte, com efeito, os incentivos à natalidade produziram, como acabamos de ver, um aumento mui sensível da taxa dos nascimentos, já agora em forte excedente sôbre a taxa dos óbitos.

De outra parte, os progressos da higiene pública e particulares, os da medicina (vacinas, antibióticos) e da cirurgia, contribuíram para diminuir em grandes proporções a taxa da mortalidade infantil, para eliminar pràticamente as grandes epidemias infecciosas e, por isto mesmo, para aumentar a longevidade média do homem, a ponto de a baixa maciça do coeficiente de mortalidade haver provocado, especialmente nos países onde a natalidade se manteve numa taxa elevada (o que é o caso dos países subdesenvolvidos), uma inflação e um envelhecimento maciço da população.

Tudo deixa prevêr que êsse movimento de superpovoamento ainda mais se acentuará nos anos vindouros. De 1650 a 1850, a população do globo duplicara. Terá novamente duplicado e atingirá 3 bilhões em 1970. No ano 2000, subirá a 6 bilhões. Se o ritmo da natalidade se mantiver, em 2100 a Terra contará cêrca de 30 bilhões de habitantes e, em 2200, cêrca de 170 bilhões. [23]

---

[23] Cf. J. VIALATOUX, *Le peuplement humain*, Éd. ouvrières, Paris, 1957, t. I. Les faits. A. SAUVY, *De Malthus à Mao Tse-Toung*, Paris, Denoël, 1958. As cifras citadas devem entender-se *rebus sic stantibus.* De fato, pode-se estimar que o soerguimento econômico e a normalização progressiva dos países subdesenvolvidos (Índia e África especialmente) terão por efeito fazer baixar a taxa da natalidade. Porém esta baixa será

2. O problema e os remédios

a) *Ameaça da fome.* Não parece que a Terra possa alimentar 30 bilhões de indivíduos, nem mesmo 20 bilhões, porque os recursos ou as substâncias (como o dizia MALTHUS) longe estão de crescer no mesmo ritmo que a população do globo. A humanidade futura — e isto em futuro próximo — parece, pois, fadada à fome, e, por acréscimo, às guerras inexpiáveis que esta desencadeia.

b) *Remédios.* Que remédios podem propor-se para êste estado de coisas? Ao que parece, podem-se imaginar quatro, a saber: 1. A retomada da mortalidade, seja pela renúncia sistemática aos recursos da higiene e da medicina, seja pelo recurso voluntário à guerra, seja com os meios de destruição terrificantes que as bombas de hidrogênio colocam à disposição do homem. 2. O amanho, a fertilização e o povoamento, por imigração, dos espaços imensos, até aqui desérticos e mal povoados, que subsistem no planêta. 3. O desenvolvimento acelerado dos recursos e das subsistências. 4. A limitação dos nascimentos.

Dêsses quatro meios, o primeiro é de excluir com base em razões morais evidentes. O segundo e o terceiro certamente seriam *eficazes*, e desde já devem ser postos em campo com a maior energia.

Os dados (aproximados) são hoje os seguintes: só 7% dos continentes estão em estado de cultura: a superfície cultivada do globo não chega a mil milhões de hectares. Doutra parte, a produtividade poderia ser largamente aumentada mediante trabalhos de irrigação, pela utilização generalizada das novas fontes de energia (energia atômica, energia solar). A agrotécnica oferece enormes possibilidades, ainda não empregadas.

Tudo isto, entretanto, será *suficiente?* Pode-se duvidar, verificando que nem o desenvolvimento dos recursos nem o progresso da agricultura chegam a acompanhar, mesmo de longe, o ritmo progressivo dos nascimentos e do povoamento humano e, com maioria de razão, se levarmos em conta um crescimento indefinido da população do globo. Resta, portanto, o quarto meio: a limitação voluntária dos nascimentos.

417 c) *Limitação voluntária da natalidade.* O princípio desta limitação não suscita objeção de ordem moral. Com

---

mais ou menos compensada pelos progressos da higiene e pela diminuição da mortalidade infantil, de modo que as cifras apresentadas por A. SAUVY guardam seu valor de aproximação.

efeito, como todos os atos humanos, a procriação está submetida a uma lei de prudência, que se impõe tanto no domínio social como no domínio individual. *A proliferação da espécie humana não pode assemelhar-se à das espécies animais* (como mais ou menos acontece nos países subdesenvolvidos). Nenhum moralista ousaria pretender que uma mulher *deve ter* todos os filhos que *pode* (fìsicamente). Assim também, o flagelo da superpopulação conduziria a admitir a necessidade moral de uma limitação da natalidade (para mais ou para menos, conforme as regiões e os povos).

Tudo está em saber *por que meios* pode essa limitação voluntária ser obtida. Trata-se fundamentalmente de uma *questão moral*, e seria atentar gravemente contra o bem e a dignidade da espécie humana reduzi-la a uma pura questão econômica (*309*). Por mais difícil que seja propor aqui uma solução, diremos, adscrevendo-nos ao domínio dos princípios: 1. Que *é preciso excluir, como gravemente imorais, todos os processos neomaltusianos*: uso dos métodos anticoncepcionais e dos abortos, esterilização.[24] 2. Que o único meio moralmente defensável consistiria no domínio do instinto sexual e na continência relativa, visando a limitar os nascimentos a uma taxa de reprodução e de aumento moderado, tanto quanto possível proporcional às possibilidades de aumento dos recursos.

Esta solução, que é a do heroísmo, parece entretanto ser no estado atual da humanidade, mais pròpriamente uma visão da mente do que uma possibilidade real. A humanidade, com efeito, pelo caráter afrodisíaco da civilização,[25] não cessa de exasperar um instinto sexual que, ao contrário, conviria frear e aplacar. Por isto, chocar-se-á ela cada vez mais com a contradição de acrescentar sempre mais novos alimentos aos apetites de uma sexualidade desordenada, e de recear como o pior dos flagelos os efêitos naturais dessa excitação mórbida, tendo para resolvê-la o único recurso, no qual, uma vez sacrificadas as exigências morais, tantos economistas já consentem, de estancar artificial e criminosamente as fontes da vida.

Talvez se reencontre aqui, sob forma impressionante e, por assim dizer, desmesuradamente amplificado, o efeito maciço do pecado que marca a humanidade adâmica e que a instalou num estado em que a natureza é impotente sem a graça (*228*).

---

[24] Contràriamente ao que às vêzes se pretende dizer, os processos neomaltusianos não são imorais porque a Igreja Católica os veda; mas, por serem imorais, é que a Igreja Católica proíbe recorrer a êles.

[25] Cf. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion.*

ART. III. SOCIEDADE PATERNA

418 A sociedade paterna, que compreende os filhos com seus pais, forma a *família* completa ou pròpriamente dita. Seu fim principal é *assegurar a educação dos filhos,* no seu mais amplo sentido, isto é, de proporcionar aos filhos o desenvolvimento físico, moral e intelectual que os porá em condições de viver, por seu turno, uma vida independente e útil à sociedade. Dêste fim essencial da sociedade paterna é que derivam os deveres e os direitos dos pais, aos quais correspondem os deveres e os direitos dos filhos.

§ 1. DEVERES E DIREITOS DOS PAIS

A. Deveres

1. *A educação, complemento da procriação.* Os pais são *solidàriamente obrigados pela lei natural a prover a tôdas as necessidades físicas, intelectuais e morais de seus filhos.* Êste dever é normalmente compreendido e praticado no *domínio corporal,* onde os pais têm o vivo sentimento de que êle é como uma conseqüência natural e necessária da procriação, visto serem os filhos, durante muito tempo, incapazes de atender por si mesmos às suas necessidades. Em compensação, as obrigações relativas à *formação intelectual e moral dos filhos* parecem às vêzes ser menos prementes e menos rigorosas. Há, porém, nisso um êrro, pois esta formação também é um complemento necessário da geração, que põe no mundo um ser *humano,* isto é, um ser, por natureza inteligente e livre, e que só poderá cumprir o seu mister de homem na medida em que, intelectual e moralmente, fôr provido de todos os meios requeridos.

Deve, pois, a educação ser, antes de tudo, uma *obra moral,* que consista em conduzir o filho até o seu pleno desenvolvimento, não só corporal mas também espiritual, fazendo-o adquirir os hábitos, as noções e as virtudes que o colocarão em condições de cumprir convenientemente todos os seus deveres.

Essa educação deve resultar ainda mais da atmosfera familiar do que da decisão dos pais. Há, com efeito, um "ser familiar" que, a um tempo, é biológico, social e espiritual. Os filhos, seu nascimento e sua educação não procedem simplesmente da vontade dos progenitores. Sem dúvida, o impulso vital tem necessidade do concurso dêles para se realizar ou, se se quiser, no sentido próprio da palavra, para "se encarnar". Mas êsse impulso vem de mais alto do que dos

pais, e não se acaba ou não se esgota na geração: inaugura uma vida e uma obra que devem perfazer-se pela dupla colaboração dos pais e dos próprios filhos, desde que êstes se tornem capazes de assumir a responsabilidade do seu próprio existir. Por isto, a educação é "atmosférica", no sentido de que o filho precisa da atmosfera familiar para uma verdadeira respiração moral, porém ainda mais como exigência do seu próprio ser, que só progressivamente se atualiza. Faz ela nascer *pessoas,* e essa geração contínua é a própria perfeição da dedicação recíproca dos membros da família e de sua participação no ser familiar.

Mas isto só é possível quando se acham superadas as oposições que dividem os sexos e as pessoas. Entre esposos, a oposição se vence com o *consentimento pleno,* o consentimento de carne e de espírito, graças ao qual homem e mulher "se reconhecem" um ao outro e eliminam tanto quanto possível a sua divisão. Os filhos, por seu lado, devem encontrar na atmosfera familiar os meios de superar êsse "ódio ao pai" que traduz obscuramente as exigências da personalidade dêles (tal como seu sexo já assinala), e suas justas exigências de autonomia *(II, 318).* Isto não se realizará, isto é, a "morte do pai" não será evitada, a não ser se a paternidade se puser a serviço da fraternidade, já que seu fim é fazer crescer incessantemente essa amizade fraterna que entretanto não pode obter a sua perfeição senão pelo apagamento do poder paterno. Êste, que significa desigualdade e poder, deve compreender que forçoso lhe é consentir em se adelgaçar cada dia, visto que sua razão de ser é realizar a igualdade entre irmãos e irmãs. Assim, consoante a sua justa noção, a família é uma obra contínua de espiritualização dos valôres e de socialização em profundidade. Mas, como tal, é ela também uma obra difícil, que reclama ao mesmo tempo muita fé, muita abnegação e muito amor.[26]

2. A educação, obra de autoridade

419 a) *Necessidade da autoridade.* O individualismo moderno pràticamente nega o dever de educação que incumbe aos pais. Presumidamente, bastaria deixar a natureza agir, segundo os princípios ensinados por ROUSSEAU no *Émile.* Porém esta tese vai de tal modo contra a experiência, que se refuta por si mesma. Com efeito, se na ordem corporal a natureza deve evidentemente ser ajudada, dirigida e, às vêzes, retificada e corrigida, com mais forte razão o mesmo sucede no domínio intelectual e moral, onde as faculdades do filho não manifestam naturalmente nenhuma orientação determinada e se abrem sôbre todo o campo do bem e do mal, do verdadeiro e do falso, do belo e do feio. *Por isto, é absolutamente necessá-*

[26] Cf. J. LACROIX, *Force et faiblesses de la famille,* Paris, 1949.

rio que um socorro constante exercite os filhos numa exata discriminação do bem e do mal, na boa direção da vontade, na resistência às más paixões, na prática das virtudes, e que, segundo a justa proporção assinaladas pela idade e pelas aptidões mentais lhes enriqueça a razão com as noções intelectuais indispensáveis.

Sabe-se que ROUSSEAU *(Émile)* quereria que os pais esperassem pelos 18 anos do filho para lhe falarem de moral e de religião, a fim de deixarem à escolha dêle todo o conhecimento e tôda a espontaneidade necessárias. Equivale esta tese a supor que até os 18 anos o filho permanece um ser amoral e arreligioso e que, nesse momento da sua carreira de homem, ainda estará êle livre das paixões e dos vícios que podem pesar sôbre seu juízo. É êste, sem dúvida, um modo de ver demasiado otimista.

b) *Forma da autoridade.* Obra de autoridade, a educação não é uma coisa mecânica. A autoridade dos pais (ou daqueles que êles delegam para os substituir) deve exercer-se sôbre os filhos como sôbre *pessoas* que têm seu destino próprio. O filho é um ser inteligente e livre, que deve assimilar, por um esfôrço pessoal insubstituível, tudo o que a educação lhe dá. Verdadeiramente, só com esta condição pode êle assimilar, em tôdas as ordens, aquilo que seus educadores lhe comunicam. Isto exige dos pais e, em geral, de todos os educadores, que prossigam sua obra com *paciência* ilimitada, que se preocupem contìnuamente com as *adaptações necessárias*, atentos às reações pessoais do filho, a fim de proporcionar-lhe tudo o que seja capaz de assimilar sua idade, sua saúde e o desenvolvimento de suas faculdades.

420 Devem-se punir os filhos? Se nos ativermos ao sentido mais geral da questão, cumpre respondermos que *certamente há casos em que se devem punir os filhos,* e, mais ainda, que uma educação que excluísse sistemàticamente tôda punição seria mal compreendida e arriscar-se-ia a redundar num grave fracasso. É preciso ser completamente ignorante da natureza da criança para imaginar que tudo se possa obter dela pela simples persuasão, sem o socorro da ameaça e da correção, e que a educação possa fazer-se todo inteira *in hymnis et canticis.* O temor, neste mundo, sempre foi o comêço da sabedoria. Mas, bem entendido, *uma educação que não conhecesse outros meios a não ser a ameaça e a correção seria igualmente má.* Há que ensinar a criança a agir por dever e por amor, porque, se o temor pode fazer entrar na trilha da sabedoria, só o amor do bem e o sentimento do dever podem reter nela. A criança deve amar o bem por

sua própria beleza, e tornar-se capaz de escolhê-lo por efeito de uma espontaneidade generosa, que é o próprio nome da virtude.

Quando há necessàriamente que punir, que as punições sejam exercidas com sabedoria, devem ser, a um tempo, raras e bem determinadas; as punições freqüentes e sem alcance não produzem efeito algum; devem ser justas e merecidas, motivadas: as punições que procedem do capricho e do humor revoltam os filhos e perturbam-lhes as noções do bem e do mal; enfim, é preciso que os castigos sejam infligidos calmamente, e mesmo afetuosamente, pois a criança não deve descobrir nêles nem espírito de vingança, nem manifestação de uma cólera desencadeada, mas ùnicamente, segundo a verdade, um amor profundo que só quer o seu bem.

421 3. **Limites da autoridade. A autoridade dos pais não pode ser nem arbitrária nem ilimitada.**

a) *A autoridade não é arbitrária.* Os pais não têm todos os direitos sôbre os filhos. A autoridade sôbre êstes só lhes é conferida em vista do seu bem físico, intelectual e moral. Acha-se, por conseguinte, *estritamente limitada, em seus modos e em sua extensão,* aquilo que é exigido pelo bem do filho, e exclui tudo o que é contrário à sua integridade física e à sua dignidade moral.

Daí se segue que os pais não só não possuem o direito de dar a morte aos filhos, mas também devem abster-se de tôdas as formas de crueldades prejudiciais à saúde dêles. A antiguidade pagã, por uma extensão abusiva dos direitos do *pater familias,* achou que o pai tinha poder de vida e de morte sôbre os filhos, considerados como coisa sua. Mas esta concepção é inteiramente imoral, pois os pais não são os autores da vida: só fazem transmitir um dom que vem de Deus, e que êles devem respeitar nos filhos como em tôdas as outras pessoas humanas. Mais acima mostramos *(266)* como êste princípio supõe a *condenação de tôdas as formas de infanticídio.* Mas implica, também, que os pais se abstenham de exercer *sevícias, corporais ou morais,* que nem uma perversidade precoce, nem ainda menos o atraso físico ou intelectual de seus filhos, poderiam nem justificar nem desculpar.

422 b) *A autoridade não é ilimitada.* A autoridade dos pais, mesmo ordenada ao bem dos filhos, é *limitada, a um tempo, pela idade e pela consciência dêste.* Com efeito, quando o filho chega à maturidade, ao ponto precisamente a que deve conduzi-lo a educação, os pais continuam a ter direito ao seu respeito e à sua confiança: *já não têm direito à sua obediência* (salvo no que concerne à vida de família como tal, cuja direção êles conservam enquanto os filhos continuarem vivendo

sob seu teto). Se êles pretendessem por mais tempo a obediência dos filhos, a autoridade converter-se-ia em tirania, e com isto a confiança dos filhos (que não poderia ser imposta) ver-se-ia gravemente comprometida. Não restam dúvidas que muitas vêzes é difícil discernir o momento em que deve apagar-se a autoridade dos pais. Os filhos visam, às vêzes, a uma independência que pode parecer prematura; porém não raro também os pais demoram muito a compreender que é passado o tempo de mandar. Trata-se de uma questão de prudência. Sem dúvida, o melhor será habituar pouco a pouco o adolescente a usar de sua liberdade, até o momento em que se mostrar capaz de se conduzir a si mesmo por seu próprio juízo. Em todo caso, não devem os pais esquecer-se de que *o escopo da educação não é formar*, para sua satisfação pessoal, *filhos perpètuamente submissos, mas, ao contrário, conduzi-los ao ponto em que êles sejam capazes de prescindir dêles* e de viver por si mesmos.

A idade não é a única coisa a limitar a autoridade dos pais. Deve esta ainda saber deter-se ante a *intimidade da consciência.* O filho bem sabe, e muito cedo, que êste domínio lhe pertence, e que ninguém tem direito de violá-lo. Pode ser doloroso para pais, mormente para uma mãe, chocar-se, às vêzes, com o segrêdo de um coração obstinadamente fechado. Devem êles, porém, aceitar esta manifestação de autonomia, que normalmente não atenta contra nenhum dos seus direitos, pensando, aqui também em que *a autoridade não lhes foi confiada para si mas sim para o bem do filho,* e *que ela cessa diante daquilo que, por natureza mesmo, só ao filho pode pertencer.*

B. Os direitos

423 Os direitos dos pais são uma conseqüência dos seus deveres. Devem êles, pois, cumprir integralmente êstes deveres que, por derivarem da lei natural, dão lugar a direitos da mesma ordem. Êstes direitos são relativos, a um tempo, aos próprios filhos e à sociedade.

1. **Para com os filhos.** Os pais têm direito ao *afeto* e à *gratidão* dos filhos, dos quais são os primeiros e os principais benfeitores. Têm direito a obter dêles o *respeito* e a *obediência,* e, na sua velhice ou nas suas enfermidades, tôda a *assistência* exigida pela piedade filial.

2. **Para com o Estado.** Os pais são investidos, pela natureza e por Deus, do dever e, por conseguinte, do direito de dar a seus filhos a educação física, intelectual e moral, seja

por si mesmos, seja pelos educadores aos quais julgam conveniente delegar a sua autoridade. *Êste direito possuem-no os pais plenamente, e não pode o Estado nem restringi-lo nem, ainda menos, usurpá-lo,* por ser êle anterior e superior ao poder político.

O *papel do Estado* neste domínio será, pois, *não suplantar, senão ajudar os pais a cumprirem sua missão, pondo-lhes à disposição ou subvencionando as escolas conforme ao desejo dêles.* Como êle é o órgão do bem comum da sociedade tôda, pertence-lhe exigir que os pais cumpram com exação seus deveres de educadores, exercer sanções contra os pais que não cumprem êsses deveres, e prover à educação dos filhos sem família. É igualmente do seu direito e do seu dever velar por que as escolas particulares ministrem um ensino conforme às exigências da moral e da ordem pública, nas condições de higiene desejáveis e por meio de mestres que tenham os títulos necessários. Não pode, porém, ir mais longe sem abusar do seu poder: *êle não tem o direito de se reservar, de maneira direta ou indireta, o monopólio do ensino nem a colação de graus.* Ainda menos pode crer-se autorizado a impor uma doutrina. O Estado, por essência, o protetor das famílias, e não seu amo ou seu opressor.

A *liberdade de ensino* é, na França, um *princípio de direito público.* Ela consagra (em teoria pelo menos) o direito dos pais, tutôres, educadores e preceptores naturais do filho de proverem à educação e à instrução dêste pelos mestres de sua escolha (sob o contrôle geral do Estado). Os pais, como tais, naturalmente falando são os únicos juízes dessa escolha, da qual assumem sòzinhos, perante Deus, a plena responsabilidade. Tudo isto equivale a dizer que *o direito (e o dever) de ensino e de educação resultam da própria ordem natural, e são mero prolongamento da paternidade.*

Tal é o princípio do qual um texto legislativo da Terceira República fizera mesmo "uma lei fundamental" do Estado. A bem dizer, admitido êste princípio, o Estado sempre recuou ante as suas conseqüências lógicas. A liberdade de ensino nunca foi, sob a Terceira República, efetivamente *exercida.* Para que ela fôsse *real* (segundo as exigências da justiça e da boa-fé), mister fôra que os pais que quisessem usar da liberdade concedida em princípio não fôssem obrigados a *pagar* essa liberdade, mas, por um *sistema de repartição proporcional,* fôssem colocados em pé de igualdade com todos os outros cidadãos. Evidente é, com efeito, que a justiça distributiva, que requer que os encargos e as vantagens sejam equitativamente distribuídos entre todos os cidadãos *(199),* não pode acomodar-se com um sistema que, por um lado, proclama a liberdade de ensino e, por outro, onera (ou comina) com um duplo impôsto os que pretendem aproveitar essa liberdade, fazendo-os pagar *a um tempo* as

custas das escolas públicas (de que êles não usam) e as das escolas particulares (das quais usam conformemente ao seu direito, legalmente incontestável), mas que o Estado não subvenciona. Havia nisso uma maneira dissimulada e desleal de suprimir de fato, para os pais menos ricos, o exercício de uma liberdade essencial, que em princípio era reconhecida como legítima e mesmo como sagrada.[27]

§ 2. Deveres e direitos dos filhos

Os filhos têm deveres e direitos para com seus pais, e direitos e deveres recíprocos.

424 1. **Para com os pais.** Os deveres e os direitos dos filhos são correlatos aos direitos e aos deveres dos pais para com seus filhos. Como vimos, os deveres resumem-se na tríplice obrigação de *amar* e de *respeitar seus pais,* de lhes *obedecer,* e de os *assistir* em suas necessidades.

Os direitos dos filhos resultam da sua *dignidade de pessoas,* ainda não formadas, mas possuindo a razão e a liberdade, que a educação tem por fim desenvolver. *Devem, pois, os pais respeitar na criança de hoje o homem de amanhã.* Daí é que nascem os diversos limites que lhes afetam a autoridade, e daí é também que procede o dever imperioso, que aos pais se impõe, de darem, em tôdas as coisas, o *bom exemplo* a seus filhos. Com efeito, o bom exemplo é um dos bens que com mais fôrça os filhos podem reivindicar, pois êle é, em grande parte, a condição dos outros. Vão seria pretender inculcar aos filhos os melhores princípios, confiá-los a mestres excelentes, se os pais não cuidassem de comportar-se êles próprios segundo os princípios que ensinam ou fazem ensinar aos filhos. Se o provérbio "Tal pai, tal filho" tantas vêzes se comprova na ordem moral, isto se deve, mais ainda do que à ação da hereditariedade, ao exemplo que dão os pais.

---

[27] Contràriamente aos usos e às tradições, que na França são restos dos métodos totalitários da Universidade napoleônica, o *monopólio da colação de graus* é igualmente pouco compatível com o princípio da liberdade do ensino. Evidentemente esta se acha limitada e dificultada por êsse monopólio. Assim o havia reconhecido o legislador ao instituir o júri misto (lei de 12 de julho de 1875, suprimido pela lei de 18 de março de 1880), para os graus do ensino superior. Ninguém poderia contestar o direito e o dever do Estado de velar pela qualidade do ensino. Mas o monopólio da colação de graus, como tampouco o do ensino, não é requerido por êsse direito nem por tal dever. O monopólio, nesta ordem, é um abuso, e parte de uma concepção despótica do Estado, tanto quanto possível oposta à concepção orgânica e personalista que define o ideal de um Estado obediente às exigências essenciais do bem comum.

2. **Deveres recíprocos dos filhos.** Entre si, os irmãos e as irmãs devem-se *amor e dedicação,* não só enquanto juntos habitam o lar paterno, como também durante tôda a sua vida. Com efeito, êles não cessam de ser irmãos e irmãs: sua união e mútuo afeto devem permanecer tão íntimos quanto os laços do sangue, e seu dever é de velarem por manter viva essa união fraterna, que é uma forma do respeito profundo e da gratidão que êles devem à memória de seus pais.

Capítulo III

MORAL CIVIL

SUMÁRIO [1]

430 Como para a sociedade doméstica, as questões que aqui se apresentam concernem à origem da sociedade e da autoridade

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Política.* SANTO TOMÁS, Ia IIae, q. 96; *Contra Gentiles*, III, c. CXI-CXXX; *De Regimine principium.* SUAREZ, *De Legibus.* DEFOURNY, *Aristote. Études sur la "Politique".* J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques: Étude sur la souveraineté*, nov. éd., Lyon, 1883, págs. 221-254. DE BONALD, *Théorie du Pouvoir. Du Principe constitutif de la société.* SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale*, Paris, 1910, t. II, págs. 307-254. BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1932. *Semaines Sociales de France*, Reims, 1933, *La société politique et la pensée chrétienne*, Paris-Lyon, 1933; Rouen, 1938, *La liberté et les libertés dans la vie sociale*, Paris-Lyon, 1938. A. DELCHARD, *La Constitution du pouvoir dans un*

civis, às diversas formas que a sociedade pode revestir, aos direitos e deveres respectivos dos podêres públicos e dos membros da sociedade e, enfim, aos deveres da sociedade para com Deus.

ART. I. ORIGEM DA SOCIEDADE E DA AUTORIDADE CIVIS

Consideramos a sociedade civil no que ela tem de mais geral, isto é, como uma *sociedade que provém da união de uma multidão de famílias, e que se propõe como fim a realização do bem comum temporal de todos os seus membros.* Assim entendida, pode a sociedade civil assumir as formas da nação, da pátria e do Estado, no qual acha ela seu tipo mais perfeito. Mais adiante estudaremos cada uma destas realizações (ou graus) da sociedade civil. Aqui, a questão que se apresenta faz abstração dessas diferenciações e pede uma solução tão geral quanto possível.

Esta solução só pode comportar, esquemàticamente, duas respostas: a primeira afirmando que a sociedade e a autoridade políticas são fruto de uma opção livre e facultativa do homem (teorias contratuais); a outra estabelecendo, ao contrário, que a sociedade civil é um fato natural e, por conseqüência, que o poder político é, como a sociedade, de direito natural divino. Tais são as duas teses que temos de expor e de apreciar.

§ 1. TEORIAS CONTRATUAIS

Já tivemos que estudar as teorias contratuais de HOBBES e de ROUSSEAU, quando tratamos a questão do fundamento do direito *(140-145)*. Aqui só temos de examiná-las sob o aspecto que concerne *à origem e à natureza da sociedade civil.*

A. Teorias de Hobbes e de Rousseau

HOBBES e ROUSSEAU estão de acôrdo em negar que a sociedade humana, sob qualquer forma com que se manifeste

---

État moderne (*Archives de Philosophie*, XII, *cahier* 1), Paris, 1938, páginas 118 e segs. Ch. MAURRAS, *Enquête sur la Monarchic*, nouv. éd. Paris, 1924. R. JOHANNET, *Le principe des nationalités, Leçons de Droit naturel*, Paris, 1928. VIALATOUX, *La Cité de Hobbes*, Paris, 1935. J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, Namur-Louvain, 1934, t. II. DELOS, *La Nation*, Montréal, 1948. POSE, *Philosophie du pouvoir*, Paris, 1948. MARITAIN, *L'homme et l'État*, Paris, 1953.

(família, tribo, profissão, cidade), tenha origem natural. Para êles, *tôda sociedade resulta de um contrato.* Todavia ao passo que ROUSSEAU imagina um estado de natureza *associal,* no qual o homem teria fruído de uma felicidade sem mescla, HOBBES considera o estado de natureza como *anti-social,* isto é, como admitindo a guerra de todos contra todos.

1. **O Estado, condição de paz.** A sociedade civil, segundo HOBBES, nasceu do temor ou do desejo da própria conservação. Submetido, no estado de natureza, a uma *guerra impiedosa,* em que sua existência era constantemente ameaçada, *os homens tiveram a idéia de concluir entre si um pacto que fôsse capaz de lhes assegurar a paz,* por meio de um poder político assaz forte para impor sua lei a todos. Êsse poder é o princípio absoluto e universal da moral e do direito. [2]

2. **O Estado, condição do progresso**

431 a) *Etapas da humanidade.* ROUSSEAU imagina que o homem, tal como saiu das mãos da natureza, só era governado pelo seu simples *instinto,* com funções puramente animais e desejos que não iam além das necessidades físicas. Por isto êle era feliz, e não conhecia nenhum dos males que padece no seio da sociedade.

Aos poucos, entretanto, o homem desenvolvia suas faculdades e entrava em comunicação com seus semelhantes. Constituía-se a família e em breve cada uma delas vinha a ser uma *pequena sociedade,* unida pelos laços do afeto mútuo, mas só se mantendo por efeito de uma convenção sempre revogável. A êste segundo período sucedeu outro, que é caracterizado pela *invenção das artes mecânicas* e pela *aquisição da propriedade privada,* novidades que tiveram por efeito fazer aparecer a *desigualdade* entre os homens e provocar, com isso,

---

[2] Cf. J. VIALATOUX, *La cité de Hobbes,* Paris, 1935, pág. 132: "Os teoremas "práticos" de que aqui se trata conhecem a guerra e a paz como o geômetra conhece o círculo: *per générationem.* Seu discurso consiste em depreender o que há a fazer se se quer a paz. "As leis a que chamamos "naturais não são outra coisa senão conclusões racionais no tocante ao que se deve fazer e não fazer". O postulado do qual pende essa cadeia de teoremas outro não é senão a proposição enunciativa da aversão dos homens ao estado de insegurança e de mêdo. Esta proposição negativa "odeio a guerra" torna-se, por inferência imediata, esta outra positiva: "quero a paz", da qual precisamente vai deduzir-se o sistema de imperativos hipotéticos que outro não é senão o sistema das "leis naturais". A vontade de paz não é mandada pela Moral, visto ainda não haver moral, e dela, ao contrário, é que procederá a moral com a Cidade. A vontade de paz é o efeito natural do mêdo da guerra; ou, por melhor dizer, é apenas um outro nome dela".

grandes desordens, coisa ainda aumentada pelo desenvolvimento rápido e intenso das paixões, sobretudo da avareza e da cupidez. Dês então, entraram os homens em luta uns contra os outros. Mas, compreendendo que êsse estado de guerra os condenava todos a perecer, a fim de conseguir a paz e a segurança de suas vidas êles decidiram concluir um *pacto social*, isto é, instituir uma sociedade que defendesse e protegesse, com o auxílio da fôrça comum, a pessoa e os bens de cada um.

b) *Natureza do contrato e da autoridade.* Assim, pois, o contrato social, segundo ROUSSEAU, consistia essencialmente nisto: em que *todos punham em comum suas pessoas e seus bens sob o govêrno da vontade geral,* de tal sorte que todos reunidos, formando um só corpo, pudessem receber cada membro como uma porção indivisível do todo. Por esta organização, o indivíduo, ao obedecer à autoridade social, soma de todos os direitos e de tôdas as vontades individuais, de fato só obedecia à sua própria vontade livre.

Essa autoridade social, livremente escolhida e sempre revogável em princípio, conforme o gôsto de cada um, *é a fonte única de todos os direitos e de todos os deveres.* Pràticamente, à falta de unanimidade na escolha da autoridade, há que se contentar, para a sua designação, com a *maioria* dos sufrágios, e considerar as leis que são decretadas pela autoridade assim estabelecida como outras tantas expressões da vontade geral. Tal é a doutrina que foi adotada pela Revolução francesa, é resumida num texto célebre da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* (art. 3), afirmando que "o princípio de tôda soberania reside essencialmente na nação".

Cf. ROUSSEAU, *Contrato social,* I, c. VI: "Achar uma forma de associação que defenda e proteja com tôda a fôrça comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só a si mesmo entretanto obedeça, e continue tão livre quanto antes, tal é o problema fundamental cuja solução o Contrato social dá (...) Suas causas, bem entendidas, reduzem-se tôdas a uma só, a saber: a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a tôda a comunidade: porque, primeiramente, dando-se cada um todo inteiro, a condição é igual para todos e, sendo a condição igual para todos, ninguém tem interêsse em torná-la onerosa para os outros". Capítulo VII: "Portanto, a fim de que o pacto social não seja um vão formulário, encerra êle tàcitamente êste compromisso, que é só o que pode dar fôrça aos outros: que todo aquêle que recusar obedecer à vontade geral será a isto obrigado por todo o corpo, o que não significa outra coisa senão que será êle forçado a ser livre. Pois tal

é a condição que, dando cada cidadão à pátria, garante-o de tôda independência pessoal; condição que forma o artifício e o jôgo da máquina política, e que é só o que torna legítimos os compromissos civis".

B. Discussão

432 1. **Mito do estado pré-social.** Associal ou anti-social, *o estado natureza pré-social é uma hipótese gratuita e arbitrária, que não tem base alguma histórica.* Por esta razão, outro tanto se deve dizer da *hipótese do contrato* pelo qual os homens teriam decidido viver em sociedade mediante um compromisso recíproco e perpétuo. Estas imaginações, como a descrição que ROUSSEAU faz das etapas da civilização, pertencem ao domínio mítico.

Em realidade, nem HOBBES nem ROUSSEAU creram que o estado de natureza, tal como êles o descreviam, houvesse sido um fato histórico. Também não é, no pensamento dêles, uma pura construção lógica. Segundo a observação de J. VIALATOUX, relativamente a HOBBES (*La Cité de Hobbes*, págs. 149-150), mister seria de preferência entender que o contrato social é um fato presente e um estado permanente: êle significa "a necessidade de uma ligação causal entre um efeito real, a paz, e sua causa concomitante real, o pacto". Por isso mesmo, *a censura de mitologia* não deve ser tomada expressamente num sentido histórico; ela *qualifica antes de tudo a natureza de uma explicação que, apresentada sob forma de história, pretende dar a entender uma ordem lógica.* É mítica essa explicação porque, històricamente, as coisas não *poderiam* ter-se passado como imaginam HOBBES e ROUSSEAU, e porque, lògicamente, a *ordem* dos fatos é inteiramente diversa do que o supõem êles.

2. **Contradições do Contrato social.** O próprio mito do contrato social é, aliás, um tecido de contradições. Com efeito, para que os associados tivessem um poder igual uns sôbre os outros, seria mister ou que cada um dêles possuísse o direito de obrigar todos os outros só por sua vontade, ou então que o poder de mandar só fôsse entregue ao consentimento unânime dos cidadãos. No primeiro caso, cada um poderia fazer fracassar as vontades de todos os outros só por sua vontade contrária; no segundo caso, cada um estaria em condições de, por sua simples abstenção, estorvar à vontade de todos os outros. Só com esta dupla condição é que cada um teria um direito igual ao dos outros e, sobretudo, só a si mesmo obedeceria. Porém, *em ambos os casos* também, é evidente que *o contrato social não teria nenhum sentido nem eficácia alguma,* e deixaria subsistir a anarquia a qual se supunha viera êle remediar.

3. **Código da tirania.** O despotismo não é só uma conseqüência paradoxal da teoria contratual e individualista da sociedade, antes, o que êle defende é a própria essência da concepção do poder implicada nessa teoria. Efetivamente, ao depositar no povo a fonte primeira, plena e inteira, da soberania política, faz depender da vontade geral todo o sistema do direito *(140-142)*. Por isso, de qualquer maneira que ela se apresente, quer invoque, com ROUSSEAU, o poder legal da maioria dos sufrágios, quer, principalmente, recorra com HOBBES, ao poder absoluto e ilimitado do Soberano, *a teoria do Contrato social redunda em conferir caráter de despotismo ao exercício da autoridade pública*, e isto por motivos tão essenciais, que merece ser tida como o próprio código da tirania. Não há, realmente, meio nenhum de impor deveres à consciência moral nem de fazer aceitar de outro modo que pela fôrça o exercício da autoridade, quando se recusa ligar o poder de mandar à única vontade capaz de obrigar as consciências, ou seja a vontade de Deus, princípio primeiro da natureza e da sociedade, e Legislador supremo da ordem moral universal.

A teoria de HOBBES topa com as mesmas contradições internas que a de ROUSSEAU, e ainda mais rigorosamente conduz ao *despotismo absoluto*. É a conseqüência necessária *das teses do livre contrato social* que, *por não poderem assegurar o consentimento unânime dos cidadãos, tal como o exigiria uma liberdade autêntica, convergem ambas para a apologia do despotismo.* O individualismo insensato de HOBBES e de ROUSSEAU acaba, segundo sua própria lógica, na tirania do coletivo. Ao que, HOBBES adita estoutra contradição, de afirmar que a sociedade civil é contrária à natureza e aos instintos profundos do homem, para em seguida explicar que ela é para êste o único meio de arrancá-lo aos perigos que o ameaçam e de assegurar a sua vida e a sua felicidade.

§ 2. ORIGEM NATURAL DA SOCIEDADE E DO PODER CIVIS

433 As teorias contratuais malogram-se, pois, em explicar a gênese da sociedade por uma convenção arbitrária dos homens. Em realidade, assim como a família é uma sociedade natural e, pela própria natureza, provida de uma constituição adaptada aos fins essenciais da sociedade doméstica, assim também *a sociedade civil, que é como que o desenvolvimento ou o prolongamento necessário das famílias, tem sua origem na natureza do homem.* Mas, evidentemente, é preciso aqui distinguir entre a sociedade civil em geral e as sociedades concretas — nações, pátrias e Estados particulares — que repar-

tem entre si a humanidade: a primeira deriva imediatamente da natureza; as outras resultam de fatos contingentes extremamente variados.

A. A sociedade civil em geral

Para estabelecer que a sociedade civil é de direito natural, cumpre mostrar que ela é *absolutamente exigida pelas condições de existência psicológicas, morais e físicas* que são neste mundo, de maneira necessária e universal, as próprias do homem.

1. **Instinto social do homem.** Os homens experimentam a *necessidade irresistível de reunir-se,* para trabalharem em comum, para se comunicarem uns aos outros seus pensamentos, sentimentos, intenções, para repartirem entre si, segundo seus gostos e suas aptidões, as tarefas necessárias à manutenção da vida humana. *No próprio seio dessa reunião,* e em virtude de uma tendência espontânea, criam-se *hierarquias* e estabelece-se uma ordem, em que alguns, mais bem dotados de inteligência, de energia ou de prestígio, tomam a frente de seus semelhantes e desempenham o papel de *chefes,* enquanto que a maioria aceita trabalhar de acôrdo com as ordens dadas por aquêle que assumiu o encargo do bem comum. Esta organização social produz-se mesmo fora de qualquer necessidade utilitária; procede, como bem o mostra o exemplo das crianças que tão espontâneamente se unem em sociedade hierárquica, das tendências mais profundas da natureza humana. Como o dizia ARISTÓTELES, *o homem é realmente, por instinto, um animal social (Ética a Eudemo,* VII, c. I, 1242 a 23-26; *Ética a Nicômaco,* VIII, c. XIV, 1162 a, 17-27).

Qual é a forma original dêsse "instinto social"? Não se achará, sem dúvida, nada de mais fundamental do que a *humanidade* ou a *simpatia.* Mas sôbre isto é preciso ter em conta as justas observações de ADAM SMITH (*Théorie des sentiments moraux,* tr. fr., Paris, 1930). *Só por si, a humanidade não poderia conseguir fundar e manter a coesão social,* porque, como vimos anteriormente *(62),* tratando-se de puro sentimento está ela sujeita a todos os caprichos, a tôdas as obcecações, a tôdas as estreitezas e parcialidades que caracterizam os impulsos emocionais. Para se tornar um instrumento de socialização deve a humanidade ou a simpatia ser *racionalizada,* pois só a razão é capaz de retificar, de dirigir e de alargar o sentimento de humanidade. Assim, como o queria ARISTÓTELES, *o instinto que fundamenta a sociedade, e que se exprime na e pela simpatia, é carregado de poder racional,* e por isto não há realmente

nenhuma passagem concebível do instinto gregário ao instinto social autêntico *(II, 305)*.

Cumpre acrescentar que a natureza ou o instinto que aqui se invocam são menos umas realidades já prontas e acabadas do que espécies de limites metafísicos *(10)* que definem um *ideal humano de sociabilidade ou, ainda melhor, de civilidade*. Na ordem política e social, como na ordem moral, *o homem é um ser que tem de conquistar sua própria natureza,* tem de vir a ser o que êle é. A história é o drama de uma humanidade que se esforça — contra as potências de dispersão individualistas anti-sociais, que também estão na natureza — por ter acesso à plenitude de sociabilidade e de civilidade que define o próprio sentido do seu progresso.

434 2. **Necessidades do homem.** As tendências eminentemente sociais da natureza humana respondem a *necessidades físicas, intelectuais e morais,* cuja satisfação é essencial à perfeição do homem, e só pode ser obtida por meio da sociedade civil e, mais precisamente, por sua forma perfeita, que é o Estado.

a) *Papel da sociedade.* O indivíduo e a família, da mesma sorte que os legítimos agrupamentos particulares de indivíduos e de famílias (aldeias, profissões), são obrigados a viver reunidos de maneira permanente em sociedade organizada, com vistas *a garantir material e moralmente a segurança de sua existência, e a proporcionar a todos os seus membros aquilo que lhes é necessário para a obtenção dos múltiplos e diversos bens* que correspondem às aspirações e às exigências essenciais de sua natureza racional.

b) *Insuficiência da sociedade doméstica.* Êsses bens, já os proporciona a sociedade doméstica, em certa medida, aos seus membros. E assim deve ser, já que é a forma primária da comunidade humana. Porém ela *não basta para preencher as exigências da vocação social do homem.* Esta se caracteriza, em tôda a sua amplitude, pelo *sentimento da justiça,* que evidentemente só tem utilidade na vida coletiva. Ao dar ao homem êste sentimento inato, a natureza indicou o seu desejo de colocar o homem numa civilização em que a noção da justiça possa expandir-se e vivificar tôdas as relações.[3] Ora, êste desejo não pode satisfazer-se com o regime das famílias isoladas. De uma parte, com efeito, a vontade do pai só se apóia no senso natural da eqüidade para regular as questões que interessam os membros da sociedade doméstica, sem ter de fazer

---

[3] Cf. M. DEFOURNY, *Aristote. Études sur la "Politique"*, Paris, 1932, pág. 386.

intervir uma *norma objetiva de justiça.* De outra parte, a própria eqüidade sofreria um eclipse total desde que se tratasse de indivíduos pertencentes a famílias distintas, formando, por hipótese, *mundos independentes,* sem código nem lei que lhes definisse as relações. Assim, *para que a justiça seja respeitada e se imponha a todos,* conformememente ao desejo profundo da natureza racional do homem, *faz-se mister a existência de leis, juízes e uma organização política.*

435 3. **Origem e fundamento do poder.** Seja qual fôr o ponto-de-vista que se adote no tocante à causa eficiente da realidade social, a doutrina da origem natural da sociedade implica êste princípio essencial: *reunindo de maneira permanente, em ordem ao bem comum temporal, os agrupamentos particulares de famílias e de indivíduos, a sociedade política é uma instituição querida por Deus, autor da natureza,* ou, em outros têrmos, que ela é de *direito divino natural.*

Daí imediatamente se segue que *o poder de governar é igualmente de direito divino natural.* A natureza das coisas manifesta, com efeito, sem dúvida alguma possível, as intenções do Criador, visto nenhuma sociedade humana poder constituir-se, viver e durar, nem atingir seu fim essencial, que é a felicidade temporal de seus membros, se não fôr dirigida, de maneira permanente, por uma autoridade hierárquica *(381-383).* É, pois, ao mesmo tempo, vontade de Deus que o poder político tenha o direito de decretar leis e de obrigar as consciências a obedecer-lhe às decisões. Assim, *tôda autoridade vem de Deus, e tôda resistência à autoridade legítima é uma resistência à ordem querida por Deus.*

Mas, em compensação, *a autoridade,* assim fundada na vontade de Deus, acha-se estabelecida e mantida nos limites que a tornam legítima, porquanto, exercida em nome de Deus, para fins queridos por Deus, *deve conformar-se, em seus fins e em seus meios, às regras morais da justiça e do direito.* Longe de justificar o despotismo e o arbítrio, ela só tem valor na medida em que, exercendo-se para o bem comum da sociedade, respeita a dignidade e contribui para a perfeição das pessoas humanas, que ela tem missão de promover.

B. As sociedades concretas

436 Vimos que, de tôda maneira, desde que se encarem as realidades políticas da história, há que lhes admitir na origem a ação determinante de fatos contingentes.

1. **Os fatos contingentes.** Podem êstes fatos ser mui variados. *Materialmente,* há o *fato territorial,* consistente na

multiplicação das famílias e na sua instalação sôbre um mesmo solo, mais ou menos claramente delimitado: a êste fato territorial junta-se o que se poderia chamar o *fato nacional*, isto é, a formação de um espírito comum, resultante da ação dos mesmos fatôres geográficos, econômicos e culturais. *Formalmente*, o fato capital é a *decisão comum, implícita ou explícita, de viver em comum de geração em geração, e de se submeter a uma autoridade soberana* para tudo o que concerne à vida e à prosperidade públicas. Desta decisão ou dêste consentimento é que resulta o *vínculo jurídico da justiça legal*, constitutivo da sociedade política.

2. **Natureza e convenção.** Assim (sem tomar partido entre as teorias relativas à colação do poder, as quais examinaremos mais adiante), pode-se dizer que, se a vida em sociedade resulta imediatamente da natureza, *os Estados procedem de um pacto*. Cumpre, porém, compreender bem que *êsse próprio pacto é um fato de natureza* no sentido de que atualiza a vida em sociedade política, natural ao homem. O que nêle é contingente e convencional reduz-se às modalidades que determinam *as formas e as condições particulares da sociedade política*, tal como de fato a constroem e organizam os homens, seja por sua decisão de se unirem, seja simplesmente pelo efeito natural, aceito e tàcitamente ratificado, da sua associação.

ARISTÓTELES bem assinalou, em sua *Política*, êsses dois aspectos distintos da sociedade e do Estado. Antigamente, a sociedade que se formou espontâneamente, sem a necessidade nenhuma de acôrdo prévio, por efeito dos podêres naturais, foi a *família patriarcal*, instalada no seu domínio indiviso, e vivendo em economia doméstica fechada.[4] Êsse tipo de família patriarcal pode ser considerado como uma etapa rumo à *sociedade política*, cujos elementos essenciais êle já delineia; mas ainda não é pròpriamente a Cidade, porque o princípio federativo ainda continua a ser o parentesco ou o sangue. Todavia, êsse estado de coisas encerrava germes de evolução. Sob a pressão de diversas necessidades, apareciam os *primeiros esboços do Estado*. Ora várias famílias, agrupadas num mesmo território, fazem aliança e designam

---

[4] Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, 14.ª ed. (1893), página 130: "A família dos tempos mais antigos, com seu ramo mais velho e seus ramos mais moços, podia formar um grupo de homens bastante numeroso. Uma família chegava a formar, com o correr do tempo, uma sociedade muito extensa que tinha seu chefe hereditário. De um número indefinido de sociedades desta natureza é que a raça ariana parece ter sido composta durante uma longa série de séculos. Êsses milhares de pequenos grupos viviam isolados, tendo poucas relações entre si, não tendo necessidade nenhuma uns dos outros, tendo cada um seu domínio, cada um seu govêrno interior".

um chefe único para melhor se defenderem contra vizinhos afoitos. Ora um trabalho que excede os meios de uma só família (roçado ou desbravamento) reúne vários grupos domésticos e exige a *designação de um chefe*. Ora é um indivíduo superior pelo talento, pela coragem, pela inteligência ou pela fortuna, que se eleva acima dos outros: a *autoridade* lhe vem como um *efeito do prestígio* que êle adquiriu ou dos serviços que prestou. Assim se iniciam os Estados.[5]

ART. II. NAÇÃO. PÁTRIA. ESTADO

437 Os têrmos nação, pátria e Estado designam *aspectos distintos da sociedade civil.* Êsses aspectos podem ser dados juntos, mas não o são sempre nem necessàriamente. Em todo caso, respondem a realidades de natureza diferente. Por isso é necessário tentar precisar cada um dêsses aspectos e definir suas mútuas relações.

§ 1. DEFINIÇÕES

A. A nação

1. **Noção.** A palavra nação evoca uma dupla idéia, a de uma alma ou de um espírito comuns e a de uma família.

a) *A alma comum.* Como a etimologia o indica, a palavra *nação* (de *nasci, natus,* nascer) designa a *unidade moral que resulta, entre um grande número de famílias e de indivíduos, de uma comunidade de raça ou, em todo caso, de uma comunidade de língua, de cultura e de tradições, e que manifesta a vontade efetiva* dessas famílias e dêsses indivíduos, de *viverem em comum e de compartilharem a mesma sorte.*

Assim entendida, a nação revestiu na história formas concretas mui diversas: já está, em grau embrionário, realizada no *clã* e na *tribo,* na *fratria* dos antigos Gregos e na *cúria* dos antigos Latinos, que são os primeiros elementos da tribo,[6] e mesmo no *demo,* na *aldeia,* no *pago* ou na *gens,* agrupamentos de famílias, parentas ou não. As grandes nações modernas nada possuem de essencial que se não encontre nas sociedades nacionais elementares do passado. A nação é, por tôda parte, o efeito de um princípio de coesão a que se pode chamar *um espírito ou uma alma nacional* que é proporcional-

---

5 Cf. A. CROISET, *Les démocraties antiques,* Paris, 1909, págs. 20 e seguintes.

6 Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique,* 19.ª ed. (1905), páginas 134-135.

mente ao corpo da nação, o que a alma é para o corpo orgânico: fonte de vida e de unidade, de movimento e de progresso.[7]

b) *A grande família.* É à família que se deve comparar a realidade nacional para bem lhe compreender as propriedades. Ela é, com efeito, um *agrupamento cujos membros,* como na sociedade doméstica, *se sentem solidários, material e moralmente, uns com os outros*, pelo fato de um parentesco de tipo especial que é o parentesco nacional; de serem membros da mesma raça, filhos do mesmo espírito, submetidos a maneiras semelhantes de sentir, fadados a uma sorte comum. Êste sentimento de parentesco é tão manifesto, que é por oposição à nação, primeiramente, que se define o estrangeiro, e que é em referência à nação que se define a incorporação a uma sociedade política (aquisição da nacionalidade, naturalização). Claro é, porém, que nenhum artifício legal é capaz de conferir a alma, o espírito ou a consciência nacional, porque a adoção legal, em domínio algum, faz o filho adotado participar do sangue de seus pais adotivos. É, pois, a nação realmente *uma grande família,* com o "em sua casa" e o "entre si" que caracterizam a unidade doméstica: por êste aspecto, *sentido e vivido,* é que a nação ou o povo se tornam essa realidade, tão rica de poder emotivo, a que se chama uma pátria. Sendo uma grande família, a nação é, pois, um *fato de natureza.* Por isto reencontramo-la, sob uma ou sob outra forma, em tôda parte onde há homens. Nasce-se numa nação, natural e necessàriamente, como se nasce numa família, sem que, nesta ordem, nada dependa de nossa escolha. Mais ainda, a alma nacional que anima espiritualmente tôda existência social, do nascimento à morte, imprime em todos os membros da comunidade nacional uma marca inalienável, que lhes veda, façam o que fizerem, não só renegarem suas origens, senão mesmo esquecerem deveras a paisagem do seu bêrço.

438 2. **Fatôres da nação.** Os fatôres constitutivos da nação são numerosos e diversos. Os principais são os da raça, da língua, do meio físico, das recordações comuns e das tradições culturais.

---

[7] Cf. H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, pág. 298. "Se grandes nações puderam constituir-se sòlidamente nos tempos modernos, foi porque a coação, fôrça de coesão a se exercer de fora e do alto sôbre o conjunto, aos poucos cedeu lugar a um princípio de união que sobe do fundo de cada uma das sociedades elementares reunidas, isto é, da própria região das fôrças disruptivas às quais se trata de opor uma ininterrupta resistência. Êste princípio, único capaz de neutralizar a tendência à desagregação, é o espírito ou a alma nacional".

a) *A raça*. A etimologia da palavra *nação* implica uma referência precisa à raça. Esta é uma realidade biológica indiscutível, pôsto que difícil de discernir. A raça é marcada por *semelhanças morfológicas, fisiológicas, derivantes da comunidade do sangue, e que condicionam semelhantes psicológicas mais ou menos acentuadas*. Essas semelhanças impõem-se imediatamente quando se trata das grandes raças da espécie humana, branca, negra, amarela, vermelha. Abaixo, o têrmo raça servirá para designar semelhanças sobretudo lingüísticas e psicológicas e, por conseguinte, só terá um *sentido lato e analógico*. Feita esta reserva, poder-se-á falar das raças ariana (que, segundo MAX MULLER, é o conjunto dos que falam a língua ariana) ou semita, que dividem a raça branca, ou também das raças hindu, latina, germânica, eslava, ibérica, bretã, etc., que são variedades que diversificam o tipo ariano. [8]

Sabe-se que, de fato, *não há raças puras*, e que tôdas as raças se misturaram, desde os tempos pré-históricos, numa espécie de mistura contínua. Sem embargo, certos traços, físicos e morais sobrevivem a essa mistura e assumem, às vêzes, um nôvo relêvo por efeito da vida comum e do isolamento relativo que as fronteiras asseguram, pelo uso da mesma língua e pela ação das condições geográficas e econômicas de vida. *Sob o nome de "raça" entender-se-á, pois, simplesmente um fato ético-histórico* consistente num conjunto de qualidades ou numa certa mentalidade desenvolvida pela vida em comum. [9]

As observações que precedem mostram que a questão do *valor das diferentes raças* não tem lá muito sentido, desde que se pretende trazer-lhe soluções absolutas. De uma parte, com efeito, não há raça pura, senão sòmente mestiçagens mais ou menos favoráveis. De outra parte, definindo empírica e largamente a raça por um conjunto de qualidades produzido pela vida em comum, certamente cumpre admitir que certas "raças" são mais bem dotadas do que outras. Mas

---

[8] Cf. J. MILLOT, *Égalité et races*, em *Études Carmélitaines*, outubro de 1939, págs. 58 e segs.

[9] *A influência do meio* sôbre a fisiologia é a mais direta e a mais visível. Observou-se, por exemplo, a influência do clima sôbre o sistema nervoso: explica ela a passividade dos Cochinchinos, que passou a ser uma marca psicológica dêsse grupo étnico. O clima exerce também uma influência notável sôbre o crescimento e a puberdade. Por outra parte, a influência racial, quer fundamental, quer desde há muito adquirida, manifesta-se às vêzes diretamente: é o que demonstram, entre outros fatos, a sensibilidade extrema dos Inglêses a respeito da escarlatina, a propensão dos negros para a tuberculose, ou a relativa imunidade dos Judeus para com essa moléstia.

nenhuma pode reivindicar uma superioridade total e definitiva. Cada raça tem suas aptidões e suas virtudes próprias e é, a um tempo, superior e inferior, conforme o ponto-de-vista em que a pessoa se coloque; do mesmo modo, em cada raça, mesmo acidentalmente inferior, encontram-se indivíduos superiormente dotados e que nìtidamente se avantajam sôbre os indivíduos médios de outra raça considerada como superior. [10]

439 b) *A língua.* A língua é um *fator importante de unidade nacional,* mas não deve ser confundida com a raça. Ela cria uma comunidade mui forte, pois não significa sòmente um conjunto de palavras, mas sobretudo um *mecanismo mental particular,* de tal modo que "falar a mesma língua é, em larga medida, pensar da mesma maneira". FICHTE, no seu quarto *Discurso à Nação alemã,* longamente insistira sôbre êste ponto. [11] Entretanto, *o fator lingüístico não é decisivo,* pois nem a unidade de língua acarreta necessàriamente a unidade nacional, nem o poliglotismo impede nações como o Canadá ou a Suíça de serem fortemente unidas.

c) *O meio físico.* A influência do meio físico não poderia ser negada. Ela age lenta mas poderosamente sôbre os indivíduos agrupados no mesmo solo, submetidos ao mesmo clima, aos mesmos fenômenos térmicos e luminosos, ao mesmo tipo de alimentação, ao mesmo regime econômico. [12] E *determina maneiras de sentir comuns,* que se tornam características do "solo nacional", elemento sensível e tangível do patrimônio nacional.

d) *A história.* A vida histórica da nação, com as recordações de suas vicissitudes de grandeza ou de humilhação,

---

[10] Sôbre a questão das raças, cf. GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des Races Humaines,* Paris, 1854. A. FOUILLÉE, *Tempérament et caractére selon les individus, les sexes et les races,* Paris, 1895. F. H. HANKINS, *La race dans la Civilisation,* Paris, 1935. LESTER et MILLOT, *Les races humaines,* Paris, 1936. E. PITTARD, *Les Races et l'Histoire,* Paris, 1924.

[11] A idéia de fazer da língua o caráter distintivo da nacionalidade é uma idéia antiga. Assim é que os príncipes reformados, cedendo os Três-Bispados a Henrique II, a 14 de fevereiro de 1552, para se justificarem explicavam que "a língua alemã ali não estava em uso". Do mesmo modo, em 1601, Henrique IV, anexando o Bugey e o Bresse, declarava: "Bem quero que a língua espanhola fique na Espanha, a alemã na Alemanha, porém a francesa deve ser minha". Sabe-se, de outra parte, como os Helenos, tão divididos entre si e quase constantemente em guerra uns com os outros, em face do linguajar bárbaro tornavam a encontrar sempre com uma espécie de fervor comovido seu parentesco espiritual, simbolizado pela língua (cf. P. HENRY, *Le Problème des nationalités,* Paris, 1937, pág. 11).

[12] Cf. BRUHNES, DESFONTAINES, BERTOQUY, *Géographie humaine,* Paris, 1939, págs. 95-120.

com os nomes dos heróis nos quais a nação tomou uma viva consciência de si mesma, com as alegrias e os lutos comuns, tudo isto constitui, também, um fator de unidade, criando uma espécie de *memória nacional* onde cada um vem haurir, com os mesmos motivos de temer ou de esperar, as lições de um passado que permanece sempre vivo.

440 *e*) *As tradições culturais*. Se a nação é, antes de tudo, uma alma ou um "gênio" comum, na *participação das mesmas tradições culturais* é que descobriremos um dos fatôres mais ativos da unidade nacional. Porquanto é sobretudo por suas *instituições* e seus *costumes*, por suas *crenças* e seus *hábitos*, que se caracterizam as diferentes nações. A religião desempenha papel preponderante nesse conjunto complexo de elementos culturais, em razão da profunda influência que ela exerce sôbre os pensamentos, os sentimentos e os costumes.

Isso a que se chama *consciência nacional* depende principalmente da participação mais ou menos ativa nessas tradições culturais. Essa consciência não é mais realidade ontológica do que a nação ou Estado, porém significa que todos os membros da comunidade nacional possuem *um registro de sentimentos, de idéias, de lembranças, um tipo de imaginação, e acima de tudo uma vontade e um ideal comuns*, pelos quais, dia por dia e com uma fôrça especial em tempo de crise, se manifestam os mesmos reflexos ou os mesmos impulsos. Por isto é justo dizer que, por estar nos corações essa realidade viva que se define pela idéia de consciência, a nação é verdadeiramente uma *pessoa moral*. Assim, igualmente pode-se dizer que cada nação tem a sua *vocação própria*, que lhe é assinalada pelo seu gênio, e que ela descobre de maneira mais ou menos clara na consciência nacional como lhe constituindo um dever permanente.[13]

Muitíssimas vêzes, o têrmo *nação* não significa nada mais do que o *conjunto dos cidadãos que formam o Estado, por oposição ao govêrno*. É êste o sentido que têm frases como esta: "o Chefe do Govêrno dirigiu-se pelo rádio à nação".

Os têrmos *povo* e *país* não raro são tomados no sentido de nação, mas podem encerrar acepções distintas ou supor matizes próprios. Assim é que a palavra povo pode designar a multidão que

---

[13] Cf. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882): "Uma nação é uma alma, um princípio espiritual (...). A nação, como o indivíduo, é o desfecho de um longo passado de esforços, de sacrifícios e de dedicações (...) Ter glórias comuns no passado, uma vontade comum no presente; ter feito grandes coisas juntos, ainda querer fazê-las, eis aí as condições essenciais para ser um povo. Ama-se em proporção dos sacrifícios em que se consentiu, dos males que se sofreram".

ocupa (*que povoa*) um espaço geográfico determinado. É ela também correntemente empregada para designar a *classe inferior da nação,* por oposição à burguesia e às diferentes aristocracias. Em outro sentido, opõe-se à idéia de *massa,* conjunto de indivíduos unidos por uma contigüidade de acaso e submetido à psicologia das multidões: ao contrário, consoante a bela fórmula de Cícero, o *povo* é "a multidão formada em sociedade pelos laços da unidade de direito e das vantagens comuns" (*"populus est coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatus"*). Do mesmo modo, o têrmo *país* pode ser tomado numa acepção geográfica. Outrora serviram-se dêle, do ponto-de-vista político, para designar o conjunto dos cidadãos que tinham o direito de voto e que formavam o *"país legal"*. A êsse país legal opunha-se então o *"país real"*, para designar o conjunto da nação.

B. A pátria

441 **1. Noção.** Materialmente, a pátria confunde-se com a nação, como aliás o indica o sentido aproximado das palavras pátria (*terra pátria*) e nação. A pátria é a *terra dos pais,* a terra onde dormem os mortos e sôbre a qual os vivos perpetuam a raça dos que já não existem. Tira ela todo o seu *poder emotivo* do sentimento irredutível que cada um experimenta do seu apêgo a êsse ambiente formado e fecundado por todos aquêles que o precederam. Da espontânea relação que se estabelece entre o ser humano e as potências do solo e do sangue surge o nome de pátria ou de patriotismo.

2. Caracteres. Os traços essenciais que permitem discernir a pátria, e que só a ela convêm, podem reduzir-se a três: a pátria é uma terra, um lar, uma mãe.

a) *A pátria como terra.* A pátria está ligada à idéia do *solo natal,* que a fixa no espaço e lhe proporciona, de certo modo, um corpo e um rosto. Sua estrutura, seu clima, seus recursos, suas plantas e seus animais, sua luz e suas águas, suas casas, seus trabalhos, tudo isto forma o aspecto particular da pátria, a paisagem cheia de um encanto inigualável que reencontramos no mais profundo de nós cada vez que fechamos os olhos ou que deixamos os doces horizontes familiares. A pátria é também a terra que nos receberá quando chegar a nossa vez de irmos juntar-nos, em seu seio, àqueles que viveram antes de nós.

"A sociedade humana", escreve Bossuet, "pede que amemos a terra que juntos habitamos: é ela olhada como uma mãe e uma nutriz comum; apegamo-nos a ela, e isto une (...). Os homens, com efeito, sentem-se ligados por algo de forte quando pensam em que

a mesma terra que os trouxe e os nutriu vivos recebê-los-á em seu seio quando morrerem; é um sentimento natural a todos os povos" (*Politique tirée de l'Écriture Sainte*, I. 1, art. 2, 3.ª prop.)

442 b) *A pátria como lar.* A terra da pátria é a dos antepassados, a *terra dos seus lares e dos seus túmulos.* Por isto seu nome sai do dêles, e associa na mesma ressonância as idéias de família, de herança, de paternidade. A pátria é por excelência um lar. Não é precisamente por ser nossa essa terra que ela é nossa pátria, mas sim por haver pertencido aos nossos antepassados, por haver sido modelada à imagem dêles e banhada por seus suores. Êles fundaram suas cidades e suas aldeias, edificaram suas igrejas e suas casas, traçaram as estradas e os canais, amanharam, para seus descendentes, êsse lar onde cada um se sente tão plenamente em sua própria casa, como numa casa paterna. É por tudo isto que sentimos pela pátria essa mesma piedade filial que devemos a nossos pais e a Deus. (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 101. art. 1).

c) *A pátria como mãe.* Enfim, a pátria é u'a mãe. É sobretudo por êste aspecto que, enxertando-se na idéia de família ou de lar evocada pela nação, o sentimento da pátria dá a esta idéia um relêvo tão poderoso, carregado de tantas riquezas afetivas, que *só o nome de mãe parece capaz de responder à plenitude do seu sentido.* À pátria, com efeito, devemos o que somos; desde o nosso nascimento, ela nos investiu de um patrimônio imenso de bens materiais e sobretudo espirituais, dos tesouros do pensamento e da arte, de um ideal de beleza e de nobreza, que nós não cansamos de honrar e de admirar, com todo o ingênuo fervor e também com tôda a parcialidade de um amor que se não discute, porque nasce da carne e do sangue, como o do filho por sua mãe. [14]

Eis aí como a pátria nos fala ao coração. Realidade viva, que reclama um amor ardente e merece todos os sacrifícios, ela recebe da parte de seus filhos *essa ternura e êsse culto* que todo coração bem nascido vota a sua mãe.

---

[14] Cf. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, pág. 299: 'Há grande distância dêsse apêgo à Cidade, agrupamento ainda colocado sob a invocação do deus que a assistirá nos combates, ao patriotismo que é uma virtude de paz tanto quanto de guerra, que pode tingir-se de misticismo, mas que não entremeia à sua religião nenhum cálculo, que cobre um grande país e levanta uma nação, que aspira a si o que de melhor há nas almas, enfim que se foi formando lentamente, piedosamente, com recordações e esperanças, com poesia e amor, com um pouco de tôdas as belezas morais que existem sob o céu, como o mel com as flôres'. Cf. também F. BRUNETIÈRE, *L'idée de patrie*, em *Discours de combat*, 1.ª série, págs. 121-127, 17.ª ed. Paris, 1908.

Esta análise aplica-se primeiro à grande pátria, que coincide materialmente com a nação. Mas vale também, proporcionalmente, para as *pequenas pátrias,* isto é, as unidades naturais que, intercalando-se entre a família e a nação, entram como elementos na composição da grande pátria. Lugarejo e aldeia, paróquia, cidade e província, cada pequena pátria tem sua fisionomia familiar, desenhada também pela história, e é, por excelência, a terra onde dormem os mortos. Por isto fala ela ao coração e desperta sentimentos de ufania, de amor e de fidelidade, que vêm fundir-se e unificar-se, de maneira a mais natural, no culto que se vota à grande pátria comum.

C. O Estado

443 1. **Noção.** O têrmo Estado pode ser entendido em dois sentidos, conforme se quer designar ou a *sociedade civil,* enquanto sociedade, ou a *autoridade suprema* existente nessa sociedade. Assim, tomamos o Estado no primeiro sentido quando dizemos que, se necessário, deve o cidadão sacrificar-se ao bem do Estado; ao passo que o tomamos no segundo sentido quando afirmamos ser o Estado obrigado a proteger a paz pública. Êstes dois sentidos devem ser cuidadosamente distinguidos, pois é impossível, sem graves inconvenientes, identificar a sociedade como tal (nação ou povo) com o govêrno.

Considerado como sociedade política, pode o *Estado* definir-se: *uma sociedade completa e perfeita, composta de uma multidão de famílias e de grupos intermediários, ordenada à realização do bem comum naturalmente necessário a todos os homens.* [15]

a) O Estado como sociedade completa. O Estado é uma sociedade completa no sentido de que tem por fim *o bem comum, no que êste tem de mais geral,* isto é, tudo o que pode aperfeiçoar o homem neste mundo, materialmente, intelectualmente, moralmente, pelo menos no domínio do "temporal". Porquanto o Estado não é simplesmente, como o pretendeu a escola liberal, policial e gendarme: tem também — pôsto que a título supletivo, como motor e coordenador das energias privadas, e sob reserva dos direitos da sociedade religiosa, — uma missão civilizadora, que abrange *todo o domínio do humano.* [16]

---

[15] Cf. ARISTÓTELES, *Política*, IV, c. V., 1326 b, 22-30: A πόλις (pólis) é "uma sociedade perfeita que se basta completamente, formada para proporcionar a seus membros a vida feliz"; ou ainda: "A associação das famílias e das aldeias para uma vida feliz, isto é, para uma vida perfeita, que se baste de maneira completa".

[16] Cf. J. DABIN, *Philosophie de l'ordre juridique positif,* pág. 161.

b) *O Estado como sociedade perfeita*. Designando o Estado como sociedade perfeita, quer-se dizer que, na esfera do seu fim próprio, que é o bem comum universal, êle *é independente, a um tempo, na sua existência e na sua atividade, de tôdas as sociedades particulares, e possui todos os meios necessários para cumprir as obrigações que resultam da sua missão*. Por esta razão, e por ser sociedade completa, o Estado subordina a si, na medida estritamente necessária para o bem comum, tôdas as sociedades menores, naturais ou convencionais, que o integram: estimula-lhes e coordena-lhes as atividades, isto é, o conjunto dos bens particulares que elas colimam, em ordem ao bem público, que é seu fim e sua razão própria.

c) *O Estado como união das famílias*. Dizemos que o Estado se compõe da multidão das famílias, células primordiais da sociedade política, porque *a sociedade política não é o resultado da associação de indivíduos isolados, e sim dos grupos naturais inferiores*. Por isso ARISTÓTELES definia a Cidade como sendo "a união das famílias e das comunas" (*Política*, 1, c. I, 1252 b, 27).

ARISTÓTELES faz ver como a aldeia (κώμη) parece ser, por sua própria natureza, uma extensão da casa (ἀποικία). E de modo mais preciso: "Conforme o que dizem alguns autores, os membros de um tal grupo sugaram o leite do mesmo seio (ὁμογάλακτες): são os filhos e os netos dos mesmos antepassados" (Política, 1, c. I, 1.252 b, 15-18). A reunião de muitas aldeias sob a mesma lei comum, de maneira a assegurar a todos, ao mesmo tempo, a segurança e a independência (econômica) comuns, constitui a πόλις ou Estado.

444 2. **Elementos do Estado.** Da definição que precede resulta que os *elementos constitutivos do Estado* são em número de três, a saber: *uma multidão de indivíduos, reunidos em famílias, cidades, províncias e ofícios; uma autoridade suprema* (*interna*) exercendo-se sôbre todos os membros do Estado; e, finalmente, *a soberania* (*externa*), isto é, a independência em relação a tôdas as outras sociedades da mesma natureza.

3. **Caracteres do Estado.** A sociedade política distingue-se pelos *três caracteres* que fazem dela uma sociedade necessária, uma sociedade orgânica e uma sociedade desigual.

a) *O Estado, sociedade necessária*. A sociedade política é necessária ao homem. Com efeito, êste, que é um ser perfectível, só pode realizar a perfeição de sua natureza com a ajuda da sociedade civil. Por isto cumpre considerar essa sociedade, sob o seu aspecto de Estado, como sendo *de direito*

natural. Êste caráter explica que a reencontremos, sob formas diversas, desde a organização rudimentar da horda nômade e da tribo, até os grandes Estados modernos, em todos os povos, em todos os tempos e em todos os lugares.

b) O Estado, sociedade orgânica. Dá-se êste nome a uma *sociedade que resulta imediatamente,* não da reunião de indivíduos isolados, mas *da união estável e hierárquica de grupos sociais inferiores.* Ao constituir o Estado, êsses grupos não perdem nem a sua natureza própria, nem a *autonomia relativa* que lhes convém. Continuam a existir e a desempenhar as funções diversas requeridas pela amplitude da tarefa deferida ao Estado, e que êste só pode cumprir por intermédio das famílias e de todos os grupos naturais ou convencionais que são como que os órgãos dêsse grande corpo político.

Todo o problema político do Estado consiste, em fim de contas, em regular sàbiamente o jôgo combinado das "*liberdades públicas*" (isto é, da autonomia relativa que se deve deixar aos elementos pessoais e reais da sociedade) e do poder central. Cesse êste de exercer, ou exerça mal (governando para um partido) sua função diretora e coordenadora, e logo a estrutura do corpo político se desconjunta, e a *anarquia* ameaça-o na sua própria vida. Pretenda êle, ao contrário (não raro para reagir, por um excesso também nocivo, contra a anarquia que sua fraqueza provocou) maltratar ou sufocar as liberdades públicas, e então é o *despotismo* que aparece. A prudência, que é por excelência a virtude do político, consiste em evoluir entre êsses dois escolhos, igualmente temíveis.

Vê-se que esta concepção do corpo social ou corpo político inspira-se na *analogia do corpo físico,* no qual os elementos individuais (células) só fazem parte do todo por intermédio dos múltiplos órgãos que, sob a direção do princípio vital único, gozam de uma autonomia relativa, para o bem do próprio todo. Assim, na sociedade política, os indivíduos participam da vida pública por intermédio das múltiplas sociedades intermediárias (família, municípios, província e ofício) que êles formam. Todavia, *analogia não é identidade.* Aqui, em particular, subsiste entre o corpo físico e o corpo político uma *diferença essencial,* consistente em que os elementos individuais do corpo político são sêres inteligentes e livres, que têm cada um, sob sua própria responsabilidade, de realizar um fim pessoal, para cuja obtenção a sociedade, da menor à maior, lhes serve de meio ou de instrumento.

Eis o que ignoram totalmente as *teorias organicistas do Estado,* que consideram a sociedade como um organismo constituído segundo o mesmo princípio que os organismos individuais. Neste sentido, COMTE não hesita em afirmar que a sociedade é "o mais vivo dos

sêres conhecidos". DURKHEIM, sob uma forma mais ambígua, inspira-se na mesma concepção, ilustrada por sua noção de uma "consciência coletiva" exterior e superior a tôdas as consciências individuais, e que se[illegible]a para todos os indivíduos o princípio primeiro da razão, da arte, da religião, da moral, da justiça e do direito.[17] Estas teorias procedem de um *realismo ininteligível* e elevam ao absoluto o êrro que consiste em tomar formas ou universais por coisas.

445 c) *Sociedade desigual.* Uma sociedade desigual é a que se compõe de pessoas (físicas ou morais) jurìdicamente desiguais. Esta *desigualdade jurídica* resulta imediatamente do caráter orgânico da sociedade política. De uma parte, com efeito, como essa sociedade deriva da união de grupos sociais inferiores, que conservam em seu seio o seu ser e os seus direitos essenciais, deve ela necessàriamente *admitir, garantir e proteger a ordem hierárquica interna dêsses grupos* e, *ipso facto*, a desigualdade jurídica e a mútua dependência de seus membros. Por outra parte, a diversidade das profissões e dos interêsses determina a formação de *classes de cidadãos*, que se hierarquizam entre si segundo a importância de suas funções: daí procede a desigualdade nos direitos dos cidadãos, conformemente às exigências da justiça distributiva.

Todavia, importa notar que aqui só se trata de uma *desigualdade orgânica*. Esta não suprime a *igualdade civil*, que, para todos os cidadãos, quaisquer que sejam e a qualquer classe que pertençam, significa o mesmo título ao reconhecimento e à proteção de seus direitos naturais, e a igual possibilidade (graças a uma atividade conforme às leis do Estado) de gozarem dos direitos legìtimamente adquiridos. A igualdade civil não é, pois, uma igualdade quantitativa, senão qualitativa: consiste pròpriamente no igual respeito de direitos desiguais.

446 4. **Natureza do Estado.** Das duas maneiras de conceber o grupo social — uma, nominalista e atomística, que só vê no grupo a soma dos elementos e recusa todo valor ao todo como tal; e a outra, realista, que admite ter o grupo, como tal, uma realidade que desborda o simples total dos indivíduos, — [illegible] evidente que só o segundo ponto-de-vista é compatível com [illegible] idéia do Estado que as an[illegible]ses precedentes nos

---

17 IZOULET, na sua *Cité moderne*, levando [illegible]s seus limites extremos a teoria orga[illegible]ista, descreve o *hiperzoário* qu[illegible] do seu ponto-de-vista, seria o ente s[illegible]ial resultante da associação do[illegible] homens. O hiperzoário, diz êle, é que [illegible] a alma e a vida que comuni[illegible] a razão e a justiça, e que é para ca[illegible] um dos indivíduos o que cada in[illegible]ivíduo, minúsculo metazoário, é para [illegible] inúmeros protozoários ou célula[illegible] primordiais de que nossa substância é feita.

impõem. Mas a questão é saber qual é exatamente a natureza dêsse todo que é o Estado.

a) O Estado como um todo. Escreve ARISTÓTELES que "o Estado é naturalmente anterior à família e ao indivíduo, porque o todo é necessàriamente anterior às suas partes" (*Política*, 1, c. I). Que quer dizer ARISTÓTELES? Vários autores não hesitam em lhe atribuir às vêzes um certo substancialismo (análogo ao que define a doutrina da unidade de forma substancial no misto (*I, 392*). (Cf. ARISTÓTELES, *Ét. a Nic.*, VIII, c. II, 1160 a, 8-21).[18] Mas, com tôda evidência, num filósofo que com tal energia afirmou que só o indivíduo existe, isso não passa de metáforas, tendentes a fazer entender que *o Estado, como um todo, precede, por natureza, seus elementos.* Resta precisarmos a que espécie pertence êsse "todo social".

Primeiramente pode-se fazer notar, com SANTO TOMÁS, que o Estado *est quoddam totum constitutum ex civibus sicut ex partibus* (*In Polit.*, III, lect. la), isto é, *não um simples agregado*, pois o Estado não pode reduzir-se à soma de suas partes, *nem um todo substancial*, pois o Estado não é algo resultante de uma forma substancial, *mas um todo acidental*, enquanto é formado de vários sêres substanciais e só tem uma unidade relativa. Mas é mister precisarmos mais, pois há várias sortes de todos acidentais.

b) O todo lógico. Evidentemente devemos afastar tôda concepção que redundasse em fazer do Estado um todo resultante da coesão mecânica dos seus elementos (gênero máquina). O todo é, pois, o próprio *princípio formal* que faz a unidade dos elementos.[19] O todo, neste caso, não existe como tal, mas reside nos seus elementos constitutivos.[20]

Somos, assim, conduzidos a fazer do Estado, como todo, um *todo lógico* (ou todo universal) (*I, 57*). Vários argumentos podem confirmar êste ponto-de-vista. Notar-se-á primeiramente que o Estado não sofre nenhuma modificação, enquanto todo, pelo fato de o número dos cidadãos mudar constantemente. Malgrado estas variações, *êle permanece numèricamente uno e idêntico a si mesmo quanto à espécie e quanto à forma.* Ora, isto só pode convir ao todo universal, que é o único que não varia como os seus elementos. Doutra parte, que o Estado seja anterior às suas partes no sentido de que êle

---

[18] Cf. M. DEFOURNY, *Aristote. Études sur la "Politique"*, pág. 452. Cf. PIAT, *Aristote*, Paris, pág. 350.

[19] Cf. SANTO TOMÁS, *In Meta.*, V, lect. 21: "*Et sic pro forma respondet totum quod designatur nomine exercitus vel civitatis*".

[20] Cf. SANTO TOMÁS, *In IV Phys.*, lect. 4: "*Totum dicitur esse in partibus (...) Totum non est praeter partes et sic oportet ut intelligatur esse in partibus*".

precede estas na ordem de natureza e de perfeição, embora as partes (famílias e indivíduos) o precedam na ordem de existência, isto só pode compreender-se se o Estado fôr um todo universal, pois só êste todo é lògicamente anterior e existencialmente posterior às suas partes subjetivas. Enfim, o Estado só tem, evidentemente, uma *unidade relativa*. Mas esta não é uma unidade artificial, realizada de fora, por meios mecânicos. Resta, pois, que seja a unidade de um ente de razão ou de um todo lógico.

447 c) *O todo moral*. Poder-se-ia achar estranha esta concepção, que faz do Estado um todo universal. Mas, quando se fala de "todo moral", diz-se realmente outra coisa? Cumpre, todavia, convir em que o Estado realiza uma *espécie absolutamente única de todo lógico*, e que é acertado assinalar êsse caráter pela expressão de *todo moral*, para designar uma *realidade que, como todo, só existe na mente, mas que se funda na unidade de fim das pessoas humanas*, sendo ela mesma o resultado da propensão universal delas para a sociabilidade. Daí se segue que, enquanto a multidão constitui o elemento material do Estado, o elemento formal, de onde procede a unidade da multidão, consiste nessa finalidade comum das pessoas e nas relações mútuas que dela derivam.

Assim compreendido como todo moral, o Estado é um *todo cujo princípio unificador é o bem comum visado pelos indivíduos, e depois redistribuído a cada um*, e, como tal, a um tempo transcendente e imanente aos indivíduos. Êste fim comum, constitutivo da unidade social e, por conseguinte, do próprio Estado, é que gera os órgãos e as instituições jurídicas que formam o corpo do Estado e, de maneira efetiva e de alguma sorte, material, asseguram a comum dependência dos membros da sociedade política.

A dificuldade que há em compreender esta tese vem da fôrça com que o Estado se impõe, sob muitos pontos-de-vista, como uma *realidade física, visível e sensível*. Assim é que por Estado se entende: um território (o soberano visita seus Estados); o povo instalado neste território ou a nação (o govêrno do Estado); o território e a nação juntos (o chefe do Estado); o próprio govêrno (as relações da Igreja com o Estado); os funcionários e a administração do Estado. Da mesma sorte, quando se diz: "Fulano [illegible] contra o Estado", ou: "esta floresta pertence ao Estado", o têrmo Estado não é tomado em nenhuma das acepções precedentes, senão que personifica a autoridade, não como tal, mas em seus instrumentos ou órgãos em geral. O Estado é assim considerado como um *todo entitativo*. Isto também sucede quando se personifica uma parte do Estado, por exemplo o município ou o departamento ("esta estrada pertence ao

departamento"). Nestes diversos casos, servimo-nos de órgãos ou de propriedades do Estado, e realizamos um todo que não passa de um todo lógico. Nada mais legítimo e, nem mais inevitável. Porém isto de modo algum autoriza a transferir ao Estado como todo a realidade entitativa que de fato só pertence aos seus orgãos e aos seus efeitos jurídicos.

448 5. **Teorias individualistas e estatistas.** Vê-se como o ponto-de-vista que vimos de expor, e que é o do realismo moderado, está tão longe do nominalismo (individualismo anárquico) quanto do realismo exagerado (ou estatismo). Permite êle, assim, compor sem confusão e harmonizar sem artifício os direitos das pessoas humanas e os direitos do Estado, coisa em que fracassam igualmente estatismo e individualismo.

a) *Teorias individualistas.* O individualismo, que desde ROUSSEAU e a Revolução francesa prevalecem em larga parte na organização política do mundo, só vê no Estado uma *coleção de indivíduos* ou de átomos, *justapostos no tempo e no espaço, e não tendo outros deveres e outros direitos a não ser os que nascem da livre vontade dêles.* Como escrevia RENAN em 1886, o tipo do cidadão, nesta concepção, é representado pelo indivíduo "que nasce criança achada e morre solteiro". [21] *A sociedade reduz-se doravante a dois elementos: o indivíduo e o govêrno,* tendo êste último apenas o papel puramente negativo de defender os cidadãos contra tudo o que possa lesar a igual liberdade que todos êles possuem. Dêste ponto-de-vista, *a prosperidade comum* de nenhuma maneira requer a intervenção do Estado, mas *realiza-se por si mesma,* pelo simples efeito das liberdades e das iniciativas individuais. Ela nada mais é do que *a soma dos bens e das riquezas particulares.* Por isto, o Estado é tanto mais conforme ao seu tipo ideal quanto se intromete em menos coisas e se acantona estritamente na sua função própria de *gendarme.*

Contra estas doutrinas, que sob formas diversas foram defendidas por LOCKE, KANT, FICHTE, por todos os partidários do liberalismo, e pelos teóricos anarquistas, havemos estabelecido como *o individualismo político gera fatalmente o despotismo de Estado.* Encarregado de transformar a poeira

---

[21] Cf. H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine. La Révolution,* t. I, 1. II, c. II, pág. 183: "Aplacai o *Contrato social,* se bem vos parecer, mas não o apliqueis senão aos homens para os quais o fabricaram. São homens abstratos, que não são de nenhum século e de nenhum país, puras entidades desabrochadas sob a varinha metafísica (...). Supuseram-nos todos independentes, todos iguais, sem passado, sem pais, sem compromissos, sem tradições, sem hábitos, como outras tantas unidades aritméticas, tôdas separáveis, tôdas equivalentes, e imaginou-se que, reunidos pela vez primeira, êles tratavam juntos pela primeira vez...".

dos indivíduos em corpo político ou, em todo caso, de lhes manter a coesão (que necessàriamente é de tipo mecânico), só o conseguirá o Estado pelo exercício de uma autoridade tirânica. Por isto, não foi por acaso que os teóricos do individualismo (HOBBES, ROUSSEAU) foram também os teóricos do despotismo.

449 *b) Teorias estatistas.* Estas teorias procedem de um princípio exatamente contrário ao do individualismo. Para elas, *o Estado é tudo;* sendo o fim natural, como é o princípio primeiro, de tudo o que existe em seu seio, indivíduos e sociedades elementares, *êle tudo subordina a si e, quando preciso, tudo sacrifica a seu próprio bem.* Êste princípio geral depende de doutrinas de inspiração mui diversa: PLATÃO deduIo do seu realismo (*III, 26*); HEGEL e SCHELLING, do seu panteísmo (*121*); MARX, do materialismo histórico, ligado por sua vez a dialética hegeliana; COMTE e o socialismo contemporâneo, de teses organicistas relativas à natureza da sociedade (*146-147*).

Já discutimos estas posições doutrinais. O que aqui convém aditar é que o paradoxo delas, pôsto que simètricamente inverso, é o mesmo que o do individualismo: *como êste conduzia ao despotismo, as teorias estatistas vão ter ao individualismo e à anarquia.* O Estado, com efeito, não pode impor sua autoridade e fazer respeitar suas leis por entes que são pessoas, a não ser se se dirige, de alguma maneira, à razão e à liberdade dêles, para justificar, pelas exigências do bem comum, sua existência e seu poder. Efetivamente, *só a idéia do bem comum é capaz de assegurar e de manter a coesão do corpo político.* Não é o poder despótico do Estado que realiza a unidade: no máximo, consegue uma aparência dela. Mas, sob esta aparência, desde que a idéia do bem comum deixar de unir as vontades e os corações, as fôrças elementares retomam sua independência e minam surdamente o Estado, aguardando o momento em que, afrouxadas as vigilâncias, poderão elas florescer em espontânea "anarquia".

Individualismo e estatismo não passam, pois, em definitivo, de *aspectos diferentes* do mesmo êrro, que consiste em desconhecer a realidade e a dignidade da *pessoa humana.* Por isto, conduzem ambos aos *mesmos resultados,* que são comprometer ao mesmo tempo o bem das pessoas e a autoridade do Estado.

§ 2. PATRIOTISMO E NACIONALISMO

450 A nação e a pátria são fatos que, em graus diversos, se impõem à mente e ao coração. Normalmente, distinguimo-las,

sem dificuldade, do Estado, mesmo quando circunstâncias políticas felizes as fazem coincidir com êle. Bem se vê, com efeito, que, se se faz mister tôda uma série de gerações, e mesmo de séculos, para formar a alma e a consciência comuns que fazem a nação e a pátria, o Estado pode nascer ou desaparecer de um dia para outro, por efeito de uma decisão arbitrária ou de uma guerra infeliz. *A pátria é a realidade que dura* e que não muda, aquela que dizemos "eterna", enquanto que *o Estado não cessa de se transformar no correr dos séculos*, às vêzes até o ponto de modificar completamente a sua estrutura. Por isto, fiador do bem comum, instrumento dos destinos da pátria, pode o Estado reclamar os maiores sacrifícios, porém cada um sente, por instinto, que é à pátria e não ao Estado que se faz homenagem dos próprios bens e, se preciso, da própria vida. *A pátria e a nação são, portanto, uma coisa, e o Estado é outra.* Distinguindo-os, não se faz injúria nem a uma nem a outra dessas realidades benéficas e necessárias, senão que nos tornamos capazes, a um tempo, de dar todo o seu sentido ao patriotismo e ao nacionalismo, e de assinalar os limites nos quais êles são verdadeiros deveres e autênticas virtudes.

A. Distinções e oposições

A nação apareceu-nos antes de tudo como uma *unidade histórica*, o Estado como uma *unidade política*, a pátria como uma *unidade moral*. Daí as oposições e, às vêzes, os conflitos que podem surgir entre essas diversas realidades.

451 1. **Estado e nação.** As análises que fizemos demonstram que *um Estado pode englobar várias nações*. Tal foi o caso do Império romano na antiguidade; tal é o caso, em nossos dias, do Império britânico, do Império francês, da Rússia. Por sua vez, *uma só nação pode formar vários Estados*, como sucedeu na Grécia antiga, ou então estar ela própria dividida entre vários Estados (a Polônia, após as partilhas do século XVIII).

Há, entretanto, um caso em que o Estado parece não só coincidir com a nação, senão também condicionar-lhe a formação. É o que acontece quando várias nações vêm fundir-se numa só, porque, *de ordinário é a unidade do Estado que é o meio da fusão*, como aconteceu na França, quando Clóvis se tornou o chefe único dos diversos povos que estavam instalados no seu território, — ou como sucede também nos Estados modernos (Estados Unidos da América, Canadá, Austrália), que se formaram de indivíduos pertencentes a nacionalidades diferentes. Nestes casos, o Estado parece confundir-se com a

nação, com o solo e com os homens: os começos e a vida da nação são exatamente os do Estado. Porém, apesar de tudo, *as duas realidades permanecem distintas*, e os membros de cada comunidade, à medida que participam mais profundamente da alma nacional, opõem cada vez mais nìtidamente a *ordem espiritual da nação e da pátria à ordem jurídica do Estado.*

452 2. **Estado e pátria.** A pátria segue, normalmente, a sorte da nação: com esta, está ela ou englobada num Estado estrangeiro ou repartida entre vários Estados; ou então reúne, a título de *pátria comum,* vários Estados independentes, que, neste caso, são outras tantas pequenas pátrias, não raro unidas entre si pelos laços de mútuo afeto, às vêzes também rivais e inimigas (mas neste caso sempre com uma má consciência, como podem tê-la irmãos que se batem entre si).

3. **Nação e pátria.** A nação não tem a estabilidade da pátria. Pode modificar-se de diversas maneiras, por exemplo pelo *afluxo de elementos novos* (em conseqüência de uma invasão) ou por efeito de *novas tradições*, de *mutações econômicas ou políticas* (revoluções) que transformam de maneira mais ou menos duradoura e profunda o seu aspecto material e espiritual. *A pátria, esta não muda:* no meio de tôdas estas perturbações, continua sendo o mesmo solo, o mesmo lar; continua a oferecer ao amor de seus filhos o mesmo rosto materno.

Que as duas realidades da nação e da pátria não coincidem necessàriamente, é o que bem mostra o caso, freqüente na história, de uma *nação que não tem pátria*. Tal era a situação da *nação judia* durante a sua permanência no Egito dos Faraós, e desde a revolta de Simão Bar-Kohba contra a dominação romana (132-136 depois de J. C.) até nossos dias, quando, após dezoito séculos, voltou a encontrar uma pátria (Estado de Israel) em condições territoriais precárias. Grande número de judeus que ainda permanecem dispersos através do mundo pertencem a Estados os mais diferentes. Do mesmo modo, as nações bárbaras, que eram ao mesmo tempo formadas em Estados distintos, ficaram sem pátria até o fim das invasões, quando fixadas enfim num território, começaram a se tornar pátrias para as gerações a que transmitiam a dupla herança da terra e das tradições paternas.

B. Nacionalismo

453 Se a nação e a pátria são fatos o *nacionalismo é uma doutrina,* e mesmo várias doutrinas, pois apresenta-se sob diferentes aspectos. Num primeiro sentido, é êle *o princípio segundo o qual o dever essencial do Estado é trabalhar por*

conservar e por desenvolver a nação, por promover, para com e contra todos e em tôdas as circunstâncias, o respeito de seus direitos e o êxito de suas reivindicações. Num segundo sentido, o nacionalismo coincide sensìvelmente com a doutrina que invoca o *princípio das nacionalidades.*

1. **Teoria do patriotismo.** Em seu primeiro aspecto, o nacionalismo não passa de uma forma vigilante e ardente do patriotismo: é isso a que se poderia chamar a *teoria do patriotismo.* Assim o compreenderam, por exemplo, BARRÈS e MAURRAS. Mas, como tal, pode êle estar sujeito a excessos. É preciso, com efeito, não esquecer que, *se o patriotismo é uma virtude, deve, como tôda virtude, submeter-se à lei do justo meio-têrmo,* que não é um princípio de mediocridade, senão uma regra de sabedoria e de perfeição.

Não se poderia amar em demasia a própria pátria. Mas *é possível amá-la mal.* Por instinto se sentem os excessos por evitar: o patriotismo sadio não implica nem o chauvinismo, nem o desprêzo ou o ódio dos estrangeiros, nem o espírito de guerra e de conquista, nem o fanatismo que pretendesse colocar o serviço da pátria acima da justiça e do direito, e fazer admitir que tudo o que é útil à pátria vem a ser bom e moral por definição. É, sem dúvida, u'a maneira má de amar a própria pátria o querer sacrificar-lhe essas coisas, augustas também, que são a verdade e a justiça, pois parece que a pátria jamais pode pedir o quer que seja de mal a seus filhos. O amor que lhe dedicamos é feito, em parte, do encanto que nasce da sua *beleza moral:* para que possamos amá-la sem reserva, e até ao sacrifício da vida, mister se torna que sua fisionomia conserve sempre aos nossos olhos uma auréola de santidade.

454 2. **Teorias nacionalistas.** O têrmo *nacionalidade,* no sentido que tem, na expressão "princípio das nacionalidades", não evoca o fato da pertença jurídica a um Estado (*Staatsangehörigkeit*), mas sim o *fato da nação,* tal como tentamos defini-la mais acima. Tema comum das teorias a que convém chamar, não mais nacionalistas, senão *nacionalitárias,* o princípio das nacionalidades consiste em afirmar que *tôda nação ou pátria deve atingir suas fronteiras naturais;* ou, ainda, que *tôda nação deve poder constituir-se em Estado independente;* ou, enfim, que *todo povo tem o direito de dispor livremente de si mesmo.* Estas fórmulas encerram tôdas a mesma reivindicação, que é a da *coincidência do Estado com a nação.* Tal foi o ponto-de-vista que, desde a Revolução francesa, exerceu influência enorme sôbre os destinos do mundo. Para apre-

ciá-lo no que êle tem de mais geral, podemos ater-nos às observações seguintes. [22]

a) *Fronteiras naturais.* A teoria das fronteiras naturais da nação ou da pátria não pode apresentar em seu favor nenhum argumento científico ou jurídico. Com efeito, *a pátria ou a nação não têm fronteiras determinadas,* por não serem fatos jurídicos, mas essencialmente fatos morais e espirituais. Só o Estado tem fronteiras definidas, porém essas fronteiras são as que lhe são reconhecidas ou que lhe são designadas, sem prejuízo para seus direitos, por *atos jurídicos.* Elas são determinadas, de direito, não em função da nação, mas sim em função de circunstâncias contingentes que devem ser apreciadas do ponto-de-vista moral, em cada caso particular. Não se pode, pois, admitir que um nacionalismo possa achar na idéia de fronteiras naturais com que justificar *a priori* suas ambições e reclamações.

b) *Princípio das nacionalidades.* Êste princípio é igualmente desprovido de qualquer fundamento científico e jurídico, visto que *a nação e a pátria não se identificam necessàriamente com o Estado.* Pode-se muito bem conceder que uma nação tenha o direito de se separar de um Estado no qual foi incorporada por efeito de contingências políticas que cessaram de valer, para se unir a outro Estado, mais próximo sob o ponto-de-vista nacional, ou para formar um Estado independente e puramente nacional. Não poderia isto, porém, ser exigido em nome do pretenso princípio das nacionalidades: o que aqui entra em jôgo são sòmente circunstâncias acidentais que tornam caduca ou revogável a primeira incorporação.

455 3. **Direitos das minorias étnicas.** Quando a nação não está constituída em Estado independente, mas se acha englobada num Estado estrangeiro, tem êste o dever de reconhecer e de proteger a existência e os interêsses da nação que lhe está incorporada em totalidade ou apenas em parte. *Êste dever corresponde àquilo a que se tem chamado o direito das minorias étnicas, e resulta do próprio fim do Estado,* que, como vimos, é promover o bem comum de tôdas as sociedades naturais que o formam e, por conseguinte, respeitar-lhes a existência, sua justa autonomia e seus legítimos interêsses. Mas é evidente que *tudo isso só é exigível e realizável na medida em que os direitos das nacionalidades são compatíveis com a existência e com os interêsses mais gerais do Estado.*

---

[22] Cf. R. JOHANNET, *Le principe des Nationalités,* Paris, 1920. P. HENRY, *Le Problème des nationalités,* Paris, 1937.

Éste duplo aspecto do problema das nacionalidades revela-se, na prática, *cheio de terríveis complexidades*. Porquanto a tendência das minorias étnicas é de reclamar o máximo de seus direitos, sem se preocuparem com as prerrogativas do Estado, e a tendência dêste é ora promover a assimilação por métodos discutíveis, ora não conceder às minorias senão a menor autonomia possível, com receio de lhes favorecer a expansão ou os empreendimentos. Tudo isto, aliás, poderia arranjar-se por via de compromisso. Freqüentes vêzes, porém, os Estados nacionalistas olham obstinadamente para seus irmãos que ficaram nos países vizinhos e, por uma propaganda tenaz, avivam os pesares e os azedumes, atiçam as oposições, e obstam aos processos de assimilação ou aos esforços de pacificação. O país que assim se considera ameaçado na sua unidade e na sua integridade reage em nome de seus interêsses maiores, e responde às reclamações das minorias com medidas de repressão que agravam o mal estar e excitam perigosamente os espíritos. Assim se desenvolvem os conflitos e se preparam as guerras. Outras vêzes, é do próprio seio do Estado misto que surge o princípio de dissociação, quando uma das nações que o formam pretende impor sua lei às outras nacionalidades ou reservar-se tôdas as vantagens da associação.

Do ponto-de-vista do direito, parece que o apaziguamento só pode vir é do *reconhecimento dos direitos nacionais, mas operado num clima europeu nôvo*, em que o particularismo cioso de outrora desse o lugar a um sentimento mais vivo da solidariedade de tôdas as nações e de todos os Estados. As dissensões políticas, econômicas, culturais é que têm exasperado as reivindicações nacionalitárias, utilizando-as para seus próprios fins. Num continente apaziguado e unido, essas reivindicações retomariam seu justo sentido, e só tenderiam a favorecer o advento de uma Europa e de um mundo cuja grandeza seria feita da união do gênio e dos valôres próprios de cada nação.

Para essa realidade de uma Europa unida e unificada é que se orientam, desde a Segunda Guerra Mundial, instituições tais como a C.E.C.A. (Comunidade Européia do Carvão e do Aço) e o Mercado Comum, que deu seus primeiros passos (a bem dizer, semeados de obstáculos e de reservas) a partir de 1.º de janeiro de 1959. Doutra parte, uma Assembléia política européia, que se reúne periòdicamente em Estrasburgo, esforça-se laboriosamente por definir e preparar as instituições que fariam de tôda a Europa, sem suprimir as unidades nacionais que a formam, uma verdadeira *entidade política* submetida a uma autoridade única. [23]

---

[23] Cf. Fr. PERROUX, *L'Europe sans rivages*, Paris, 1956.

456 4. **Internacionalismo.** Êste têrmo, tanto quanto a palavra nacionalismo, pode ser tomado em dois sentidos. Etimològicamente, designa êle simplesmente um sistema que professa a necessidade de uma união entre nações e Estados, afim de conciliar seus interêsses e a regular pacìficamente suas divergências. O internacionalismo, assim compreendido, não só não se opõe ao nacionalismo e ao patriotismo, senão que visa realmente a fortalecê-los, mantendo-os nos limites da justiça e do direito.

Contudo, o têrmo internacionalismo desde meados do século XIX tem designado correntemente *tôdas as formas de antipatriotismo*. Entre estas, umas se baseiam no *individualismo* egoísta e anarquista, e tomam por lema: *"ubi bene, ibi patria"*. Outros procedem de uma *concepção utópica das condições da fraternidade universal dos homens,* como se o amor da pequena pátria encerrasse o risco de prejudicar a ternura que se vota à grande pátria, e essa própria ternura ao amor que devemos ter ao gênero humano em geral. Mui justamente escrevia MICHELET, em 1846, de encontro a êsses receios infundados: "Quanto mais o homem avança, quanto mais entra no gênio de sua pátria, tanto melhor concorre para a harmonia do mundo; êle aprende a conhecer essa pátria, quer no seu valor próprio, quer no seu valor relativo, como uma nota do grande concêrto; a êste se associa por ela e nela ama o mundo. A pátria é a iniciação necessária na pátria universal" (*Le Peuple,* III, 4). *É pelo amor da pátria que nós colaboramos para o bem geral da humanidade,* assim como é pelo amor de sua família que cada cidadão trabalha mais eficazmente para o bem da pátria. Enfim, o coletivismo vulgarizou uma forma de internacionalismo à qual se chamou ora *antimilitarismo,* ora *pacifismo.* O fim da sociedade política certamente não é fazer a guerra, e sim assegurar a paz; e, se a guerra às vêzes é o meio necessário da paz, jamais pode ser um sistema e um ideal. Porém é próprio do antimilitarismo supor e ensinar que, na sua própria essência, o patriotismo se confunde com a vontade de poder, a sêde das conquistas e o culto das virtudes guerreiras. Ora, não é bastante dizer que há aí uma caricatura do patriotismo, pois há exatamente o contrário, se pelo menos é êle tido como sendo a virtude que nos faz amar a pátria segundo a ordem e a justa medida. *Essa ordem e essa medida impõem a todos os cidadãos serem, senão pacifistas* (isto é, partidários da paz a qualquer preço, ainda que fôsse ao preço da honra e do direito), *em todo caso pacíficos.* Mas como acusar o patriotismo mais bem ordenado de não esquecer que, num mundo ameaçado pelos empreendimentos da fôrça, para ser respeitado convém ficar vigilante e forte?

ART. III. AUTORIDADE CIVIL

457 A questão dos direitos e dos deveres respectivos dos chefes e dos membros da sociedade política subdivide-se em diferentes problemas, relativos à origem ou ao fundamento da autoridade política, às diversas formas que essa autoridade pode revestir, aos podêres de que ela dispõe, e enfim, aos deveres que impõe aos cidadãos.

§ 1. COLAÇÃO DO PODER POLÍTICO

Havemos estabelecido que a autoridade, em virtude da qual o poder civil governa a sociedade, vem de Deus, não por efeito de um decreto divino que se sobreajuntasse arbitràriamente ao fato da sociedade, senão enquanto a autoridade é a própria condição da existência e da prosperidade da sociedade civil, que é um fato natural e, portanto, querido por Deus. O poder político é, pois, *de direito natural divino*. Porém, assim como as sociedades concretas dependem de fatos históricos contingentes, assim também a forma da sociedade política e a designação do que exerce a autoridade pública dependem de *circunstâncias acidentais*, cujos diferentes aspectos se trata agora de determinar.

A. Duas soluções

458 Trata-se de saber *como é que Deus comunica aos chefes da sociedade civil o direito de governarem em seu nome e de imporem suas decisões à consciência dos homens*. Por outros têrmos, qual é o *sujeito imediato* da autoridade confiada por Deus à sociedade política, com vista ao bem comum temporal dessa sociedade? Duas soluções são concebíveis. De uma parte, pode-se admitir que a autoridade é conferida imediatamente por Deus aos titulares do poder, que aliás poderão ser designados conforme um ou outro dos processos em uso para a constituição do govêrno. De outra parte, pode-se pensar que a autoridade é conferida por Deus imediatamente ao corpo social inteiro, que em seguida deverá transmiti-la, de uma maneira ou de outra, aos chefes da sociedade política. Tais são as duas hipóteses que temos de examinar.

1. **O corpo social, sujeito imediato do poder.** Êste ponto-de-vista, que parece ter sido o de SANTO TOMÁS,[24] foi de-

[24] Cf. J. ZEILLER, *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910.

fendido especialmente por SUAREZ (*De Legibus*, III, c. I-IV). Foi êle comumente admitido por todos aquêles que repeliam as teorias contratuais, até o século XIX, quando o cuidado de evitar tôda confusão com as doutrinas da soberania nacional saídas de ROUSSEAU e da Revolução levou muitos filósofos e teólogos a aderirem à hipótese da colação imediata da autoridade aos detentores do poder.

a) *Princípio da teoria.* No que ela tem de essencial, a opinião suareziana consiste em dizer que, se o poder político vem de Deus, não parece haja Deus entregue de maneira direta e visível, nem a um homem, nem a um grupo de homens, o direito de exercer a autoridade em seu nome. Por conseqüência, *é o próprio corpo social, como tal, que convém têrmos como imediatamente investido do poder político e encarregado, nessa qualidade, de lhe determinar a transmissão e a forma* segundo as exigências concretas do bem comum temporal da comunidade nacional.

Pôsto êste princípio, *dois casos* são de encarar. Há primeiramente o caso, relativamente pouco freqüente, em que a *história política de um país começa por uma consulta direta* e explícita à coletividade nacional. Êste caso é evidentemente o mais simples, pois não deixa subsistir dúvida de espécie alguma sôbre a legitimidade do regime político e da autoridade pública. O segundo caso é aquêle em que *a coletividade nacional nunca foi chamada a escolher de maneira direta e explícita a forma política do Estado, nem os detentores do poder.* Nada permite pôr em questão a legitimidade do regime político e da autoridade que nêle é exercida, sem nenhuma consulta prévia à nação, em condições aptas a proporcionar o bem comum temporal da sociedade. Por isto, convém admitir que *uma posse prolongada e tranqüila da autoridade pública implica a adesão tácita do corpo social inteiro*, e constitui uma aprovação equivalente à que pode ser obtida, em outras circunstâncias, pela consulta nacional.

459 *b*) *Conseqüências da teoria.* Em ambos os casos, considera-se que o corpo social inteiro opera uma autêntica *transmissão* do poder que recebera de Deus a título de sujeito imediato, e que, por conseqüência, conclui êle um *pacto* com os detentores da autoridade, sejam êles hereditários ou eletivos.

Em virtude dêste pacto, a nação efetua uma *alienação da autoridade*, que ela recebe imediatamente de Deus, *em favor dos governantes que ela designa*, implícita ou explìcitamente. Êstes, e por sua vez, contraem a obrigação de exercer o poder assim delegado para o bem comum da sociedade, e de não só se conformarem às prescrições universais do direito natural, mas ainda observarem estritamente as cláusulas estipuladas

no ato, explícito ou implícito, da constituição do Estado e da designação dos chefes.

Realizada esta alienação, permanece válida por todo o tempo enquanto nada, nem direito natural, nem na justiça legal, impuser ou legitimar a retomada do poder pelo corpo social.

É preciso não confundir esta teoria com a de ROUSSEAU, da qual difere ela absolutamente. Contràriamente à tese de ROUSSEAU, professa ela, com efeito, que a sociedade política é um fato natural, necessário, portanto, à perfeição do homem. O pacto que ela coloca na origem da sociedade não tem nada de arbitrário nem de convencional: é apenas *o meio necessário para atualizar as exigências sociais da natureza humana, e para designar o chefe* em cujas mãos a comunidade nacional alienará o poder que recebeu imediatamente de Deus. Ao que parece, não se pode mesmo dizer que a tese de SUAREZ seja especialmente favorável ao regime democrático. Porquanto, se é verdade que ela faz da comunidade nacional o sujeito imediato do poder político, considera como algo exigido pela natureza e, por conseguinte, por Deus, que êsse poder seja transmitido a um ou a vários chefes, por ser impossível à multidão exercer convenientemente, de maneira direta, o poder que ela recebeu em depósito.

460 2. **Os governantes, sujeitos imediatos do poder.** Esta teoria, a que se pode chamar *teoria orgânica*, constata que, de maneira geral, *as organizações políticas não são derivadas de um pacto*, pelo menos aparente e explícito, entre a nação e os governantes. *Derivam de fatos que escapam à vontade do homem.* Ora, com efeito, é o *regime familiar e patriarcal* que, desenvolvido em sociedade política pelo próprio fato da sua extensão, faz naturalmente passar a autoridade pública ao poder paternal ou patriarcal. Ora o *regime patrimonial*, evoluindo igualmente para sociedade política, redunda em fazer da autoridade uma conseqüência da propriedade ou uma sobrevivência dessa propriedade, após seu desmembramento. Ora também *circunstâncias* que importam gravemente ao interêsse comum das famílias que ocupam um mesmo território induzemnas a associar-se estreitamente sob a autoridade de um de seus membros designado por seu talento ou por seu devotamento à comunidade. Ora, enfim, a *fôrça* (por exemplo, em conclusão de uma guerra justa) impõe uma mudança de soberania. Não se pode, aliás, excluir a hipótese de que a associação das famílias instaladas num mesmo solo e a designação de um chefe comum sejam efeito de um *arranjo mútuo*. Mas êste caso nada significa de contrário ao princípio da teoria, porque, se a vontade é causa da aproximação das famílias, a sociedade política, esta, forma-se de pleno direito independentemente da vontade

das famílias e dos indivíduos, e a designação do chefe não adita senão uma modalidade acidental a essa organização espontânea.

Vê-se pois que, *em todos êstes casos, para explicar a transmissão da autoridade é inútil fazê-la passar pelo corpo social,* e bem mais simples é concebê-la como conferida imediatamente aos próprios governos. [25]

Tal como a primeira opinião não deve ser confundida com a de ROUSSEAU, tampouco pode esta ser assimilada à *teoria do direito divino dos reis,* familiar aos *legistas galicanos* do Antigo Regime. Êstes, com efeito, afirmavam que o próprio *sujeito* da autoridade régia era escolhido diretamente por Deus (como o foram Saul e David), ao passo que a segunda teoria sustenta que, se o poder é conferido imediatamente por Deus, o sujeito do poder é designado por qualquer dos fatos contingentes que havemos enumerado. [26] *De qualquer modo, não pode êle prescindir do consentimento tácito da comunidade nacional,* à qual deve êle contas da sua gestão do poder de que é investido. Os regalistas cesarianos e galicanos da Idade Média e da época moderna concluíam, ao contrário, da sua tese, que, recebendo seu poder diretamente de Deus, sem nenhuma condição de designação jurídica, expressa ou tácita, o príncipe só devia contas a Deus, e a nação jamais tinha o direito de se revoltar contra um soberano que usava injustamente do seu poder. Quando muito, concediam-lhe o *direito de resistência passiva* a uma autoridade considerada como sendo de direito inabalável. [27]

B. Observações

461 1. **Vantagens da teoria orgânica.** A opinião que considera os governantes como sujeitos imediatos do poder tem a *vantagem de se aplicar sem dificuldade a todos os casos que*

---

[25] Cf. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Essai théorique de Droit naturel,* trad. fr., 4.ª ed., Paris, 1857, t. I, págs. 130-142. A mesma opinião é defendida por VAREILLES-SOMMIÈRES, *Les principes fondamentaux du droit,* Paris, 1889. CATHREIN, *Moralphilosophie,* Freiburg im B., 1904. DE PASCAL, *Philosophie morale et sociale,* Paris, 1896.

[26] Cf. DE BONALD, *De l'Esprit de corps* (em *Bonald, textes et études,* por P. BOURGET et M. SALOMON, Paris, 1905, pág. 213): "O direito divino da realeza sôbre os súditos não é diversamente divino do de um pai sôbre seus filhos, de um amo sôbre seus domésticos, de todo chefe de um govêrno ou de uma sociedade sôbre seus subordinados. (...) Êste direito divino é o direito natural (porque natural ou divino são a mesma coisa), isto é, o meio de ordem estabelecido na sociedade, para sua conservação, pelo autor da natureza".

[27] Cf. CATHREIN, *Moralphilosophie,* Freiburg im B., 1891, t. II, pág. 381.

se podem encarar, ao passo que a teoria do pacto assume um caráter um tanto artificial quando tem que invocar o consentimento tácito da coletividade nacional e, sobretudo, quando deve aplicar-se aos casos em que uma mudança de soberania se opera por via de justa conquista.

Aliás, na teoria orgânica não se trata de excluir a designação direta dos detentores da autoridade ou dos podêres constituintes tal como ela é realizada em regime democrático. Mas, neste caso, *a eleição não fará senão designar legìtimamente,* como o faria qualquer um dos outros títulos regulares, *os governantes que receberão imediatamente de Deus, em razão mesmo dessa eleição, mas não por ela, o poder político.* Nesta hipótese, contràriamente à teoria do pacto, não há alienação do poder pela nação em proveito dos chefes do Estado, mas *simples designação jurídica* daquele ou daqueles que serão imediatamente investidos por Deus da autoridade necessária ao bem da sociedade.

Doutra parte, a teoria orgânica parece ter esta outra vantagem: de incluir tudo o que há de justo na teoria do pacto. Porquanto SUAREZ não se equivoca em observar que *a sociedade e a autoridade não podem ser o resultado puro e simples dos fatos naturais que se invocam,* mas implicam necessàriamente a vontade, expressa ou tácita, dos associados, de viverem juntos e de trabalharem de concêrto para a prosperidade comum. Como explicarmos de outro modo a realidade de todo êsse conjunto de vínculos jurídicos (justiça legal) que são o elemento constitutivo da sociedade política? (Cf. SUAREZ, *De legibus,* III, c. III, n.º 554). Estas observações têm seu fundamento, mas não é necessário, para lhes fazer jus, recorrer à hipótese do pacto: basta dizer que *o consentimento, ao menos tácito, dos associados,* tal como a manifesta qualquer dos fatos naturais que se podem citar, *é a condição querida por Deus para a investidura dos detentores do poder.* [28]

---

[28] É o próprio sentido da observação que faz DE BONALD (*De la Société et de ses développements, loc. cit.,* pág. 232), todavia partidário decidido da teoria orgânica: "Quando o interêsse de uma nação, o grande interêsse da sua perpetuidade e da sua tranqüilidade, expos uma família aos perigos e aos encargos do trono (...) acaso se pensa que essa nação não haja contraído para com ela nenhum compromisso, e que êsses compromissos não sejam, para essa nação, mais rigorosos e mais sagrados à medida que essa família tenha por mais tempo cumprido os seus, e que desde mais longo tempo lhes tenha carregado todo o pêso e suportado todos os perigos? Não está aí verdadeiramente um *contrato social* ou, antes, um contrato *natural,* entre a família que sacrifica, ou se sacrificou pelos acontecimentos, ao serviço de uma nação (pois governar é servir), e a nação que lhe aceitou o serviço?"

462 2. **Direito de revolta.** A teoria do pacto e a teoria orgânica reconhecem e justificam, tanto uma como a outra, o *direito de os governados recorrerem à fôrça em certos casos extremos,* para derrubarem um regime que se fêz tirânico, isto é, um poder que, tendo cessado de trabalhar para o bem comum, por seus excessos compromete a própria existência da comunidade nacional. Neste caso, admitir-se-á ou que, tendo caducado o pacto original, o corpo social, depositário da autoridade, retira-o aos dirigentes indignos ou gravemente incapazes; ou que a investidura divina cessa de pertencer a chefes cujo título humano é anulado pelos crimes e pelos abusos de que êles se tornam culpados.

463 3. **Disputas relativas à legitimidade.** Convém considerar ainda o caso em que, em razão de disputas de ordem histórica acêrca da legitimidade de um regime, ou como conseqüência de mudanças freqüentemente renovadas, por via revolucionária, dos que exerciam o poder, *pode, aos olhos dos cidadãos ponderados e prudentes, apresentar-se uma dúvida razoável sôbre os títulos de um poder que,* há já bastante tempo, exerce de fato pacìficamente *a autoridade legal.*

Duas hipóteses são possíveis. Se, com base em razões graves, se considera que o poder carece de título, dir-se-á ou (*teoria do pacto*) que o consentimento popular não tem as propriedades de liberdade e de unanimidade moral que acarretariam a anulação dos títulos do regime anterior, ou (*teoria orgânica*) que o regime contestado, por não satisfazer as exigências do bem comum, não pode prevalecer-se da investidura. Ao contrário, se se crê que o sistema estabelecido é legítimo, em razão da sua posse pacífica e a despeito de suas origens discutíveis, dir-se-á ou que a transmissão da autoridade pelo corpo social é segura e válida, ou que o título humano que condiciona a investidura divina é incontestável.

4. **Conclusão.** As diferenças que separam as duas teses em presença não têm, pois, em suma, senão um interêsse teórico. Na prática, *elas fornecem as mesmas soluções,* porque, afirmando ambas que a autoridade vem de Deus, salvam igualmente os direitos respectivos dos governantes e dos governados. Estabelecem, com efeito, pôsto que por vias diversas, *a um tempo o direito divino do poder e o direito divino dos povos* e, com isso, conferem ao exercício da autoridade o caráter moral obrigatório que lhe é necessário para cumprir sua missão de trabalhar para o bem comum temporal da sociedade, e à obediência dos cidadãos a garantia necessária para o respeito de seus direitos naturais e para a salvaguarda da sua dignidade.

§ 2. Formas do poder político

A. Os três tipos de govêrno

464 Podem-se distinguir *três formas de autoridade política* ou tipos de govêrno: a *monarquia,* em que o poder reside num só homem; a *aristocracia,* em que o poder é exercido soberanamente por um escol hereditário mais ou menos numeroso; e a *democracia,* que é o govêrno do povo por si mesmo.

Em realidade, tôda *autoridade* é monárquica, por ser impossível que uma sociedade tenha *dois chefes.* Se os chefes forem múltiplos, de alguma maneira devem reduzir-se à unidade, porque, diz Pascal, "a multidão que se não reduz à unidade é confusão": ou escolherão um primeiro magistrado (ou presidente), ou então um dêles impor-se-á de fato a todos os outros. Não é, pois, da autoridade, se se quer falar em rigor, mas sòmente da *forma do Estado,* que se deve dizer que ela é monárquica, aristocrática ou democrática, *conforme a maneira como a autoridade é conferida ao chefe.*

1. **Monarquia.** A monarquia, ou *govêrno de um só,* pode revestir diferentes formas, conforme é absoluta ou constitucional, hereditária ou eletiva.

a) Monarquia absoluta. Designa-se como monarquia absoluta o *Estado em que o soberano exerce* (em conformidade com as leis fundamentais do reino) *o poder de govêrno em tôda a sua plenitude* (poder legislativo, executivo e judiciário), sem depender de nenhuma assembléia.

Evidente é que pode haver *graus* no caráter absoluto da monarquia. Para que êste caráter fôsse realizado em sua perfeição, seria preciso que, graças a uma concentração administrativa completa, o próprio soberano governasse tôda a nação por intermédio de *delegados, na ausência de todo poder ordinário,* gozando de autonomia própria sob a direção e o contrôle da autoridade suprema. *Êste tipo de govêrno é pràticamente irrealizável* nas grandes coletividades nacionais, em que os múltiplos agrupamentos do país impõem ao soberano, de fato senão de direito, o reconhecimento do seu poder natural dêles.[29] Assim é que, embora teòricamente absoluta, a monarquia de Luís XIV de fato achava-se limitada pelas liberdades ou franquias tradicionais dos grandes corpos do Estado

---

[29] Cf. Montesquieu, *Grandeur et Décadence des Romains,* c. XXII: "É um êrro crer que haja no mundo uma autoridade única, despótica a todos os respeitos: nunca a houve e nem haverá jamais; o poder mais imenso é sempre limitado aqui ou ali".

(aristocracia, Igreja, Parlamentos, Côrtes de justiça, Estados gerais, Estados, províncias e comunas, corporações de ofícios). *A autoridade monárquica é tanto menos absoluta, de direito ou de fato, quanto mais numerosos e mais autônomos são os podêres subordinados ordinários.* Diz-se, neste caso, que a monarquia é *temperada.*

465 *b*) *Monarquia constitucional.* Êste regime é aquêle em que *o soberano só possui o poder executivo*, e deixa a corpos políticos independentes na sua esfera os outros podêres do Estado: o poder legislativo e o poder judiciário. Aqui também *podem-se distinguir muitos graus*, conforme a extensão respectiva do poder executivo e do poder legislativo. O tipo que tem prevalecido desde a Revolução francesa é o da *monarquia representativa*, em que as assembléias, eleitas pelo povo, são investidas do poder de fazer as leis. Neste caso, o soberano exerce normalmente o poder executivo por intermédio de Ministros responsáveis perante êle (monarquias de Luís XVIII e de Carlos X).

Nas monarquias em que o poder executivo está nas mãos de um govêrno cujo chefe, ou Primeiro Ministro, é nomeado pelo rei, mas depende das assembléias políticas, hereditárias ou eleitas, diz-se que "o rei reina, mas não governa" (monarquia de Luís-Filipe). A monarquia assim compreendida não deixa ao soberano senão uma aparência de poder (limitado, de ordinário, ao direito de dissolução das assembléias legislativas) e, de fato, não passa de uma forma de democracia.

c) *Monarquia hereditária e monarquia eletiva.* A monarquia é *hereditária* quando *o poder fica na mesma família*, consoante uma ordem de sucessão definida pelas leis orgânicas do reino. A monarquia *eletiva* (em uso na antiga Polônia) é aquela em que *o soberano é eleito vitalìciamente pelos grandes corpos do Estado* (ou pelo sufrágio do povo), *sem nenhum privilégio para a descendência do soberano defunto.* A monarquia eletiva pode ligar-se a *monarquia plebiscitária* (Primeiro e Segundo Impérios franceses), em que *após* seu acesso ao trono (por um golpe de Estado, por exemplo), o soberano pede à nação ratificar o fato consumado.

A *monarquia eletiva* é evidentemente a mais imperfeita, pois tem o inconveniente grave de alimentar em tôrno do poder supremo contestações, competições e intrigas que são nefastas à tranqüilidade do Estado, de pôr em questão, a cada nôvo reinado, a continuidade da política nacional, e de favorecer a intromissão do estrangeiro nos negócios da nação. *A monarquia hereditária tem, ao contrário, grandes vantagens.* Com efeito, não sòmente ela poupa ao país as agitações que, em regime eletivo, as lutas pela conquista do poder acarretam, co-

mo também *une o soberano à nação pelo vínculo natural mais poderoso que existe, o do amor paterno,* identificando o bem do país com o da família e dos filhos do soberano. Ademais, ao personificar a pátria num chefe hereditário, a democracia hereditária, dá ao *sentimento nacional uma fôrça e um fervor* que são, para a estabilidade e para a coesão nacional, um benefício incontestável.

Naturalmente se compreende que estas vantagens têm a sua contrapartida, a principal das quais consiste nos *azares da hereditariedade.* Pode, com efeito, a sucessão hereditária levar ao poder supremo um homem incapaz ou indigno. Contudo, mesmo neste caso, pode-se admitir que o soberano será estimulado, por seus interêsses pessoais e familiares, a exercer o poder para o bem do país, escolhendo Ministros os mais qualificados para êste fim. [50]

466 2. **A aristocracia.** Dá-se o nome de govêrno aristocrático ao *regime em que o poder supremo é exercido por um escol hereditário,* como se fôsse um soberano único. Êste regime é muito imperfeito, em razão da *pluralidade dos chefes,* a qual tem por efeito natural determinar competições pessoais e divisões intestinas mui danosas ao bem do Estado, e também incitar a classe dirigente a governar o Estado em função de seus próprios interêsses e em detrimento do bem comum.

467 3. **Democracia.** Em geral, a democracia é *o regime em que o povo se governa por si mesmo.* A *democracia pura* existe quando tôdas as decisões que interessam a comunidade são tomadas mediante consulta direta ao povo. Isto só é possível para coletividades políticas mui pequenas, sem interêsses extensos e complexos. De fato, *nos grandes Estados, a democracia é sempre representativa*: o povo se governa a si mesmo pelos representantes que escolhe, e que dêle dependem de uma maneira mais ou menos imediata e mais ou menos completa.

ROUSSEAU acha que, " a tomar o têrmo no rigor da acepção, a verdadeira democracia não existiu nem existirá nunca" (*Contrato social,* 1. III, c. IV). Há para isso várias razões. A primeira resulta da dificuldade que há em reunir pràticamente tôdas as condições de um tal govêrno. "Quantas coisas difíceis de reunir", escreve ROUSSEAU (*ibid.*, 1. III, c. XIII), "não supõe êsse govêrno! Primeiramente, um Estado pequeníssimo em que o povo seja fácil de reunir, e onde cada cidadão possa fàcilmente conhecer todos os outros; em segundo lugar, uma grande simplicidade de costumes que

---

[50] Cf. Ch. MAURRAS, *Enquête sur la Monarchie*, nouv. éd., Paris, 1924.

evite à multidão questões e discussões espinhosas; em terceiro, muita igualdade nas classes e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia durar muito tempo nos direitos e na autoridade; e enfim, pouco ou nenhum luxo". Uma segunda razão, também, indicada por ROUSSEAU (*ibid.*, l. III, c. IV), vai muito mais longe, e tenderia a fazer considerar a democracia como um *sistema antinatural.* ROUSSEAU observa, com efeito, que "é contra a ordem natural que o grande número governe e o pequeno número seja governado".

a) Formas da democracia. O regime democrático pode revestir *diversas formas* cujas duas principais são o regime eletivo e o regime ditatorial.

O *tipo eletivo* supõe *a escolha pelo povo, em períodos regulares, e por via de eleição, dos seus representantes,* que recebem o mandato de governar em seu nome para o bem comum de tôda a nação. Êsses representantes escolhem, por sua vez, segundo regras constitucionais definidas, o govêrno encarregado do poder executivo e responsável perante êles pela gestão dos interêsses públicos. Foi êste regime que a França conheceu de 1871 a 1940. Numerosas modalidades são concebíveis dentro dêsse sistema, que pode adaptar-se até mesmo à forma monárquica do Estado (tipo inglês), em que o soberano preside os destinos da nação sem ter poder efetivo, mas com a missão de ser o árbitro das lutas de partidos e sobretudo de, em certa medida, assegurar a continuidade da política nacional.

Pode também a democracia ser de *tipo ditatorial,* quando *o povo é chamado a escolher,* mediante eleição ou plebiscito, *um representante único, cujas mãos entrega a totalidade dos podêres políticos.* A própria ditadura pode ser conferida vitalìciamente ou por tempo determinado. Êste último caso é, por excelência, o dos tempos de crise ou de perigo nacional, em que a autoridade deve estar provisòriamente concentrada nas mesmas mãos, afim de assegurar a eficácia absoluta das decisões que se hão de tomar. Tais foram as ditaduras da República romana. Ao contrário, a ditadura conferida vitalìciamente ou por tempo ilimitado constitui um regime, e não mais uma exceção.[81]

O regime democrático será incompatível com a ditadura? Haveria que responder negativamente, do ponto-de-vista da concepção rousseauniana *(432)*, em que a democracia reveste, de alguma sorte naturalmente, a forma ditatorial. Neste regime, com efeito, encontra-se a própria essência da democracia, que consiste, tal como o entende ROUSSEAU, em fazer designar pelo próprio povo seus representantes,

[81] Cf. J. BAINVILLE, *Les Dictateurs*, Paris, 1935.

considerados como mandatários ou delegados. Neste caso, *a ditadura do representante, assim como a sua unicidade não passam de modalidades acidentais,* que nada mudam ao que há de fundamental no regime democrático.

Mas, se arredarmos o individualismo de ROUSSEAU, ao mesmo tempo que o imoralismo que faz o direito derivar da pura adição dos sufrágios, isto é, da vontade dos cidadãos, e se a esta concepção substituirmos a de uma democracia orgânica e personalista, fundada no respeito das pessoas e das comunidades naturais em que elas encontram as condições primeiras da sua prosperidade material e espiritual — então cumpre admitir que a *ditadura,* mesmo conferida pelo povo (fora do caso de perigo público e por tempo estritamente limitado), *redunda no abandono puro e simples dos princípios e da razão de ser da democracia.* Aliás, outro tanto há que dizer dos regimes "democráticos", em que a ditadura é exercida, de fato, por uma maioria ou um partido isto é, nos quais o princípio da autoridade já não reside nas exigências do bem comum de tôda a nação, mas na simples vontade arbitrária do partido e, finalmente, na fôrça.

468 b) *Crítica e defesa da democracia.* A discussão relativa ao valor da democracia só pode ser útil se se distinguirem as diferentes formas dêste regime. Em primeiro lugar, no tocante à *forma ditatorial,* convém observar que seu *pendor* normal é a *tirania.* Esta, entretanto, não é fatal: uma ditadura pode exercer-se ùtilmente para o bem da nação. A *democracia parlamentar* encerra, de seu lado, *múltiplos inconvenientes,* que em geral são os dos regimes eletivos, em que o número faz a lei.[32] *O principal dêles é dividir o país em partidos hostis,* que se acham em competição permanente pela conquista do poder, e mantêm a nação num estado de agitação nocivo ao bem comum. Ademais, o partido que está no poder é sempre suspeito de governar no seu próprio interêsse, e de fato é naturalmente levado a favorecer seus adeptos, facilitando-lhes o acesso às funções públicas, e a ganhar a confiança dos eleitores mediante medidas de pura demagogia. Finalmente, a autoridade do govêrno fica à mercê das facções que o sustentam, e que vendem o mais caro possível o seu concurso. Bem viu, pois, MONTESQUIEU que o regime democrático só pela virtude pode sustentar-se.[33] Poder-se-á, porém, espe-

---

[32] VOLTAIRE acha (*Siècle de Louis XIV,* c. XXVIII) que, se "a autoridade suprema (isto é, absoluta), da qual se pode abusar, é perigosa", "muito mais o é ainda a autoridade participada".

[33] Era essa também a opinião de SANTO AGOSTINHO (*De Libero Arbitrio,* I, c. VI): "*Si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur qua tali populo liceat sibi creare magistratus, per quos respublica administretur*". ROUS-

rar que a virtude, isto é, aqui o desinterêsse, a preocupação exclusiva pelo bem público, seja tão geral e tão constante como seria de mister? *O pendor dêste regime, ou sua corrução, é, pois, a demagogia* (que é pròpriamente a tirania do número), o despotismo das maiorias ou, pior ainda, a agitação na rua e a ameaça permanente da sedição.

Entretanto, *todos êstes perigos são apenas possíveis*, e podem ser evitados ou atenuados de diferentes maneiras, tendentes a temperar ou frear o individualismo, natural ao regime democrático, por exemplo mediante uma organização do sistema eleitoral que substitua o princípio do número pelo da representação dos grupos naturais do Estado, e sobretudo das famílias, ou, também, pela outorga de uma autoridade extensa e sòlidamente garantida, ao poder executivo, mediante uma limitação precisa dos direitos e das atribuições das assembléias eletivas, etc. Não há nisso nada antidemocrático, pois *a democracia, segundo seu tipo ideal, é menos o govêrno do povo por assembléias eleitas do que o regime em que o direito é soberano*, em que tudo depende da lei, em que os governantes só têm autoridade a título de magistrados e nos limites de uma competência definida de modo a afastar os riscos do arbítrio e do capricho.[34]

B. O melhor regime

470 A questão do melhor regime político pode ser encarada no abstrato ou de maneira concreta, isto é, relativamente a tal povo determinado.

1. **Ponto-de-vista abstrato.** Abstratamente, *os três regimes são conformes ao direito natural*, e alternativamente têm servido, na história, para promover o bem comum da sociedade. *Nenhum é tão perfeito que se possa tê-lo como universalmente preferível aos outros.*

Se se parte do princípio de que o melhor regime é o que mais apto é a garantir simultâneamente os direitos do poder e os direitos dos governados, ser-se-á levado a dar preferência ao *regime temperado ou misto*, no qual se encontrarão, ao mesmo tempo, as vantagens da monarquia, da aristocracia e da

---

SEAU (*Contrato social*, 1. III, c. IV) acentua ainda mais isso, dizendo que a democracia é só "para um povo de deuses".

[34] É êsse regime que FÉNELON, em seus *Dialogues des Morts* (XVII[o]) quer descrever: "Aquêle que governa", declara SÓCRATES a ALCIBÍADES, "deve ser o mais obediente à lei. Sua pessoa destacada da lei nada é, e só é consagrada na medida em que êle mesmo, sem interêsse e sem paixão, é a lei viva dada para o bem dos homens".

democracia. A monarquia, sobretudo hereditária, traz a independência da autoridade, a continuidade do poder, a unidade de mando. A aristocracia favorece a constituição as elites, em que as múltiplas funções do Estado (ministérios, administração, magistratura, diplomacia) podem achar, conforme as necessidades, titulares os mais qualificados. A democracia proporciona à nação meios de participar dos encargos e das responsabilidades da gestão da coisa pública, e permite aos governados fazer ouvir sua voz e respeitar seus interêsses e suas liberdades. ***O melhor regime será, pois, um compromisso entre êstes três sistemas de govêrno, e participará de um e de outro,*** **sob forma tanto mais perfeita quanto mais judiciosamente compostos e equilibrados forem os três sistemas.**

BERGSON, em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, pág. 304, entende que "a democracia é de essência evangélica, e tem como motor o amor", porque é o regime que "proclama a liberdade, reclama a igualdade, e reconcilia estas duas irmãs inimigas lembrando-lhes que são irmãs, pondo acima de tudo a fraternidade". Em realidade, o ponto-de-vista bergsoniano só pode defender-se se por democracia se entende um sistema *moral*, e não um sistema *político* de govêrno. *Do ponto-de-vista político, a democracia não é "de essência evangélica" mais do que os outros regimes;* não só porque o Evangelho não favorece nenhum regime político, mas também porque a fraternidade pode ser reconhecida, respeitada e praticada nos três sistemas. Se o bem essencial que o Estado deve proporcionar a seus membros consiste em favorecer a realização do que de melhor há nêles, a saber: a razão e a liberdade, nada pode obrigar a condenar, em princípio, as formas políticas que, ainda que fôra limitando e transformando a fundo o regime eletivo, suprimindo certas liberdades fictícias, garantissem efetivamente aos cidadãos, contra os atentados das potências ocultos e das oligarquias anônimas, o gôzo e o exercício dos direitos fundamentais da pessoa humana e o uso autêntico de uma real liberdade.

Se, pois, nos quisermos entender, há que distinguir na palavra "democracia" *dois sentidos diferentes*: um *sentido pròpriamente político*, definindo uma concepção determinada da organização do Estado, e um *sentido moral,* consistente em afirmar e em promover o respeito dos direitos essenciais da pessoa humana. A êste último sentido é que, certamente, se refere, a Declaração Americana de Independência, de 1776: "Temos como evidente (...) que todos os homens foram dotados por seu Criador de certos direitos inalienáveis", e é a respeito dela que vale a afirmação de BERGSON quando diz que é de essência evangélica e que tem como motor o amor. Porquanto *o tríplice ideal de fraternidade humana, de igualdade moral, de liberdade espiritual, é realmente um efeito da mensagem evangélica e a marca da civilização cristã.* Dêste ponto-

de-vista, "democracia" definirá, portanto, uma civilização que tem por alicerce o reconhecimento da eminente dignidade da pessoa humana e de seus direitos, a confiança na razão, de onde procedem as leis e as ciências, e de onde nasce a liberdade, e enfim a fé num ideal moral e espiritual que transcende os limites dêste mundo sensível e se coloca realmente no absoluto.

Essa democracia recusa-se ligar-se a qualquer sistema político concreto. Exclui sòmente, mas exclui categòricamente, todos os regimes, sejam de rótulo parlamentar ou ditatorial, cujos princípios ou métodos os tornassem incompatíveis com as exigências essenciais da dignidade humana, tais como os definem o direito natural e a moral cristã.

471 2. **Ponto-de-vista concreto.** Se se considerar o problema do Estado sob seu aspecto concreto, dir-se-á que *o melhor regime, para determinado povo, é aquêle que, aproximando-se o mais possível do tipo temperado, é o mais conforme ao caráter dêsse povo e às suas tradições nacionais,* e que de fato lhe tem assegurado a felicidade temporal, que é o fim da sociedade civil. Razão há, pois, de aplicar ao regime político o que MONTESQUIEU escrevia das leis em geral (*De l'Esprit des Lois,* I, 3), a saber: que elas "devem ser tão próprias ao povo para o qual são feitas, que só por puro acaso as de uma nação podem convir a outra". [35]

C. **A representação**

472 Em geral, a representação significa *o ato pelo qual os membros da comunidade política são chamados a participar, de maneira mais ou menos direta, e mais ou menos extensa, do exercício do poder, por meio de mandatários* (ou representantes) *por êles livremente escolhidos.* A representação suscita numerosos problemas relativos aos seus modos e ao valor respectivo dêstes. Esquemàticamente, podem-se distinguir dois sistemas: o sistema individualista e o sistema orgânico.

1. **Sistema individualista**

a) *Natureza e espécies.* O sistema individualista consiste essencialmente em *computar votos individuais, dando o mesmo*

[35] ROUSSEAU exprime a mesma opinião. Cf. *Contrato social,* 1. III, c. X: "Quando se pergunta absolutamente qual é o melhor govêrno, faz-se uma pergunta insolúvel porque indeterminada; ou, se se quiser, tem ela tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos". Todavia, não se vê claro como possa essa opinião harmonizar-se com a teoria que faz do regime democrático o mais perfeito de todos.

democracia. A monarquia, sobretudo hereditária, traz a independência da autoridade, a continuidade do poder, a unidade de mando. A aristocracia favorece a constituição as elites, em que as múltiplas funções do Estado (ministérios, administração, magistratura, diplomacia) podem achar, conforme as necessidades, titulares os mais qualificados. A democracia proporciona à nação meios de participar dos encargos e das responsabilidades da gestão da coisa pública, e permite aos governados fazer ouvir sua voz e respeitar seus interêsses e suas liberdades. *O melhor regime será, pois, um compromisso entre êstes três sistemas de govêrno, e participará de um e de outro,* sob forma tanto mais perfeita quanto mais judiciosamente compostos e equilibrados forem os três sistemas.

BERGSON, em *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, pág. 304, entende que "a democracia é de essência evangélica, e tem como motor o amor", porque é o regime que "proclama a liberdade, reclama a igualdade, e reconcilia estas duas irmãs inimigas lembrando-lhes que são irmãs, pondo acima de tudo a fraternidade". Em realidade, o ponto-de-vista bergsoniano só pode defender-se se por democracia se entende um sistema *moral,* e não um sistema *político* de govêrno. *Do ponto-de-vista político, a democracia não é "de essência evangélica" mais do que os outros regimes;* não só porque o Evangelho não favorece nenhum regime político, mas também porque a fraternidade pode ser reconhecida, respeitada e praticada nos três sistemas. Se o bem essencial que o Estado deve proporcionar a seus membros consiste em favorecer a realização do que de melhor há nêles, a saber: a razão e a liberdade, nada pode obrigar a condenar, em princípio, as formas políticas que, ainda que fôra limitando e transformando a fundo o regime eletivo, suprimindo certas liberdades fictícias, garantissem efetivamente aos cidadãos, contra os atentados das potências ocultos e das oligarquias anônimas, o gôzo e o exercício dos direitos fundamentais da pessoa humana e o uso autêntico de uma real liberdade.

Se, pois, nos quisermos entender, há que distinguir na palavra "democracia" *dois sentidos diferentes*: um *sentido pròpriamente político,* definindo uma concepção determinada da organização do Estado, e um *sentido moral,* consistente em afirmar e em promover o respeito dos direitos essenciais da pessoa humana. A êste último sentido é que, certamente, se refere, a Declaração Americana de Independência, de 1776: "Temos como evidente (...) que todos os homens foram dotados por seu Criador de certos direitos inalienáveis", e é a respeito dela que vale a afirmação de BERGSON quando diz que é de essência evangélica e que tem como motor o amor. Porquanto *o tríplice ideal de fraternidade humana, de igualdade moral, de liberdade espiritual, é realmente um efeito da mensagem evangélica e a marca da civilização cristã.* Dêste ponto-

de-vista, "democracia" definirá, portanto, uma civilização que tem por alicerce o reconhecimento da eminente dignidade da pessoa humana e de seus direitos, a confiança na razão, de onde procedem as leis e as ciências, e de onde nasce a liberdade, e enfim a fé num ideal moral e espiritual que transcende os limites dêste mundo sensível e se coloca realmente no absoluto.

Essa democracia recusa-se ligar-se a qualquer sistema político concreto. Exclui sòmente, mas exclui categòricamente, todos os regimes, sejam de rótulo parlamentar ou ditatorial, cujos princípios ou métodos os tornassem incompatíveis com as exigências essenciais da dignidade humana, tais como os definem o direito natural e a moral cristã.

471 2. **Ponto-de-vista concreto.** Se se considerar o problema do Estado sob seu aspecto concreto, dir-se-á que *o melhor regime, para determinado povo, é aquêle que, aproximando-se o mais possível do tipo temperado, é o mais conforme ao caráter dêsse povo e às suas tradições nacionais,* e que de fato lhe tem assegurado a felicidade temporal, que é o fim da sociedade civil. Razão há, pois, de aplicar ao regime político o que MONTESQUIEU escrevia das leis em geral (*De l'Esprit des Lois,* I, 3), a saber: que elas "devem ser tão próprias ao povo para o qual são feitas, que só por puro acaso as de uma nação podem convir a outra". [35]

C. A representação

472 Em geral, a representação significa *o ato pelo qual os membros da comunidade política são chamados a participar, de maneira mais ou menos direta, e mais ou menos extensa, do exercício do poder, por meio de mandatários* (ou representantes) *por êles livremente escolhidos.* A representação suscita numerosos problemas relativos aos seus modos e ao valor respectivo dêstes. Esquemàticamente, podem-se distinguir dois sistemas: o sistema individualista e o sistema orgânico.

1. Sistema individualista

a) Natureza e espécies. O sistema individualista consiste essencialmente em *computar votos individuais, dando o mesmo*

[35] ROUSSEAU exprime a mesma opinião. Cf. *Contrato social,* 1. III, c. X: "Quando se pergunta absolutamente qual é o melhor govêrno, faz-se uma pergunta insolúvel porque indeterminada; ou, se se quiser, têm ela tantas boas soluções quantas combinações possíveis há nas posições absolutas e relativas dos povos". Todavia, não se vê claro como possa essa opinião harmonizar-se com a teoria que faz do regime democrático o mais perfeito de todos.

valor a todos os sufrágios. O direito de sufrágio assim concebido pode ser *restrito,* quando só é concedido a uma parte da nação (por exemplo, aos cidadãos que pagam tal soma de impostos: sistema censitário), ou *universal,* quando é concedido a todos os cidadãos sem distinção.

O próprio sufrágio universal pode ser ou *majoritário,* quando o representante eleito é aquêle que obteve a metade dos votos mais um; ou *proporcional,* quando o número dos representantes eleitos em cada partido é proporcional ao número de votos recolhidos pelos diversos partidos.

b) *Crítica do sistema individualista.* As discussões incessantemente renovadas sôbre o melhor sistema de representação política deixam ordinàriamente a impressão de não irem ao fundo da questão. Os próprios têrmos do problema, tal como era êle encarado sob o regime parlamentar (sistema majoritário ou representação proporcional), pròpriamente falando não são têrmos antitéticos, senão as *espécies de um mesmo gênero.* Em ambas as hipóteses, aceita-se uma concepção da representação que a nada mais visa do que a *somar votos* ou *computar indivíduos.*

Tem-se uma tendência muito pronunciada para considerar a representação como um simples mandato, o que é enganar-se sôbre a natureza dela. De fato, ela atinge a plenitude da sua definição quando o chefe político, em vez de se adscrever ao ponto-de-vista estatístico (e, se assim se pode dizer, tautológico) do mandato, desempenha o duplo papel, que essencialmente lhe cabe, de decidir na ordem política e de ficar em contato com aquêles de quem êle tem o encargo. Consistirá ela, pois, na *seleção, tão correta quanto possível, dos chefes capazes de desempenhar o duplo papel* que acabamos de dizer. Dêste ponto-de-vista é que se julgarão os sistemas de representação. Todos os que são de *tipo individualista* evidentemente devem ser afastados. Mas afastados devem ser também os sistemas que dão a preponderância à *representação dos interêsses econômicos.* Esta concepção verdadeiramente simplista, a custo é inteligível. Com efeito, a política, nesta concepção, reduzir-se-ia a uma média de interêsses. Porém essa média, como se há-de deduzir? Não é provável que os interêsses econômicos resolvam espontâneamente suas divergências e seus conflitos. E como poderiam fazê-lo, se não dominam o conjunto da realidade econômica? O que equivale a dizer que será necessária uma decisão *política,* fundada por sua vez numa idéia do bem geral da comunidade.

473. 2. **Representação orgânica.** Quais serão, pois, as condições mais gerais de tôda representação política suscetível de assegurar o respeito e a salvaguarda do bem público? Podem

estas condições ser reduzidas a duas: voto plural e representação dos grupos.

a) *Voto plural.* A representação deveria recorrer a um sistema qualquer de "voto plural", isto é, *tal que o poder efetivo de representação seja adaptado ao valor social do cidadão.* O próprio sufrágio familiar não é senão um aspecto dêsse sistema ou, se se quiser, só responde a uma parte de suas exigências. A sociedade, com efeito, não é composta de unidades iguais e interpermutáveis, como o supõe a ficção que serve de base aos métodos de votação (inclusive proporcional) praticados sob a Terceira República. Bem entendido, realizar um tal "voto plural" não é coisa fácil. Porém, fácil ou não, é uma coisa necessária, se se quiser assegurar à representação o contato com a realidade.

b) *Representação dos grupos.* Pôde-se notar que o interêsse que nos nossos dias se tem ligado à Sociedade, como ciência, tem produzido muito pouco efeito. Por mais que esta focalizasse o caráter específico do grupo-realidade, que é coisa bem diversa da soma dos indivíduos que o formam, pràticamente nada daí resultou. Ou, pelo menos, só certos grupos (os sindicatos operários sobretudo) se destacaram e impuseram sua presença e seu poder. Mas as igrejas, os múltiplos grupos de educação, de assistência, de esporte, os grupos científicos (ensinos público e particular, sociedades de pesquisas, etc.), tudo isto é como se jamais houvesse existido realmente, sob o ponto-de-vista da representação. Ora, se é certo que uma autêntica sociedade é formada de sociedades de pessoas, haveria que admitir também que *uma representação integral implica a representação de todos os grupos que significam valôres ou exprimem interêsses.* Ela é, aliás, a única que pode corresponder ao *caráter orgânico e personalista* de um Estado igualmente preocupado com seus deveres e com seus direitos.

§ 3. FUNÇÕES DO ESTADO

474 As diversas funções do Estado, a que concretamente se chama os seus *podêres,* derivam do seu fim ou função geral. É esta, portanto, que devemos inicialmente precisar.

A. Função geral do Estado

1. **Fim do Estado.** A função do Estado no que ela tem de mais geral é proporcionar à sociedade humana a realização de seu fim. Ora, como havemos estabelecido anteriormente (*433-434*), o fim imediato da sociedade política consiste em

favorecer, na ordem e na paz, a perfeição física e moral de seus membros. Daí se segue que a missão que incumbe à autoridade suprema do Estado será assegurar a *paz interior e exterior*, e trabalhar positivamente para a *felicidade temporal* da sociedade.

2. **Felicidade temporal.** Por "felicidade temporal" não se deve entender simplesmente a prosperidade material ou econômica. Muitas teorias, de origem individualista e liberal, cometem o êrro de restringir o papel do Estado a essa função econômica, ela própria, aliás, concebida as mais das vêzes sob forma todo negativa (*447-448*). Mas é isto diminuir grandemente a função geral do Estado, e fazer da felicidade temporal uma idéia materialista. Em realidade, *a felicidade temporal depende em grande parte das virtudes intelectuais e morais dos cidadãos, da moralidade pública, do surto das letras e das artes,* quer dizer do feliz desenvolvimento de tôdas as atividades espirituais e morais do homem *e, em primeiro lugar, da vida religiosa da nação.* Por isto, é dever do Estado, sem nada descurar, bem entendido, da sua função econômica, esforçar-se por criar condições as mais favoráveis à prosperidade moral e espiritual da sociedade.

Esta tarefa tem um aspecto negativo e um aspecto positivo. *Negativamente,* ao Estado se impõe a obrigação estrita (guardando sempre as regras da prudência política) de se opor à difusão das doutrinas gravemente imorais (neomaltusianismo) e dos erros sociais (comunismo, antipatriotismo); às atividades das sociedades secretas (franco-maçonaria); à edição e à circulação dos escritos e dos filmes pornográficos; à licença dos costumes públicos (polícia das praias e de balneários). *Positivamente,* deve o Estado promover o progresso das ciências e das artes, e proteger a Religião, sem a qual nenhuma sociedade pode viver nem prosperar.

No que concerne especialmente ao *papel do Estado em matéria moral e religiosa,* importa notar que sua intervenção está limitada à ordem *pública,* e que êle não tem de se imiscuir na moral e na religião *privadas* dos cidadãos. Com efeito, não foram os podêres públicos, senão a Igreja, que recebeu missão de conduzir *diretamente* os homens ao seu fim último. SUAREZ (*De Legibus,* III, c. XI, n.º 7) resume mui claramente tôda esta doutrina no texto seguinte: "O poder civil legislativo, mesmo considerado na ordem da pura natureza, não tem por fim intrínseco e imediato a felicidade natural da vida futura; ainda mais, nem sequer a felicidade natural pròpriamente dita da vida presente, enquanto ela é obra dos homens tomados individualmente e por assim dizer, um a um. Digo, porém, que o fim do poder civil é felicidade natural da comunidade humana perfeita, de que ela tem o

encargo, e dos indivíduos *enquanto membros de uma tal comunidade.* E essa felicidade natural da comunidade humana perfeita e de seus membros reduz-se a isto: a saber, que êles vivem na paz e na justiça; que gozem em quantidade suficiente dos bens que se referem à manutenção e à comodidade da vida corporal; e que no Estado floresçam os bons costumes indispensáveis à sua paz e à sua prosperidade, bem como à conservação da natureza humana.

B. Podêres do Estado

475 A função geral do Estado exerce-se por *três sortes de podêres distintos,* que formam o domínio da *tutela jurídica* e que são: o poder *legislativo,* o poder *executivo* e o poder *judiciário.* Distintos enquanto correspondem a funções de essência diferente, devem também êstes três podêres ser tidos como independentes e autônomos, segundo o sistema da "separação dos podêres"?

1. Separação dos podêres

a) Teoria moderna. Chama-se hoje *separação dos podêres* ao regime comumente denominado *regime parlamentar,* de acôrdo com o nome do poder que nêle exerce a preponderância de fato, senão de direito. O modo de separação foi formulado por MONTESQUIEU (*Espírito das Leis,* XI, 6): "Há em cada Estado três espécies de podêres: o poder legislativo, o poder executor das coisas que dependem do direito das gentes, e o poder executivo das que dependem do direito civil". A razão por MONTESQUIEU invocada para justificar a separação dos podêres é que êsse sistema é o mais próprio para afastar o perigo de tirania, visto os três podêres se imporem mútuos limites.

Cf. MONTESQUIEU, *De L'Esprit des Lois,* XI, VI: "Dos três podêres de que falamos, o de julgar é de alguma maneira, nulo. Restam, apenas dois; e, como êles têm necessidade de um poder regulador para moderá-los, a parte do corpo legislativo que é composta de nobres é bastante capaz de produzir êste efeito". Por ser o corpo legislativo composto de duas partes, uma paralisará a outra pela sua mútua faculdade de impedir. Ambas serão ligadas pelo poder executivo, que por sua vez o será também pelo legislativo. Deveriam êstes três podêres formar uma pausa ou uma inação. Mas, como pelo movimento necessário das coisas êles são obrigados a caminhar, serão forçados a caminhar de acôrdo".

476 *b) Observação.* As dificuldades desta concepção estão bem à vista. MONTESQUIEU, com efeito, imagina três podêres,

um dos quais, o judiciário, não é um poder real, e o outro é composto de duas partes que formam com o terceiro uma trilogia imóvel. Com bastante razão acrescenta êle que tudo isso ficaria inerte se o curso natural das coisas não produzisse o movimento. Esta observação bastaria para provar que *é artificial o regime da separação dos podêres*. Encerra êle, com efeito, êste paradoxo: que o titular nominal do executivo já não governa, dominado como está pelo poder legislativo, o qual, em regime democrático normalmente se acha escravizado a um partido.

Na realidade, MONTESQUIEU cometeu o êrro de transpor para o plano teórico um sistema que só vale pelo costume. Porquanto êste cindiu a autoridade em três podêres, não para os separar, mas para assegurar o reinado do direito e, acessòriamente, para realizar uma melhor organização funcional do Estado. *De direito, todos os podêres pertencem ao soberano ou chefe do Estado; porém êsses podêres êle os exerce por meio de distintos organismos, que são menos instrumentos do que a própria pessoa do chefe, uno e indiviso em si mesmo*. Supor que os três podêres são "separados", isto é, que são autônomos e independentes uns dos outros, é admitir que o Estado possa ter três chefes, isto é, três autoridades concorrentes. Portanto, MONTESQUIEU viu muito bem que o sistema que êle preconizava só poderia funcionar sob a pressão de um movimento impôsto de fora. Em si mesmo, êle é do *tipo atáxico*.

A razão profunda da teoria da separação dos podêres, tal como a preconizaram MONTESQUIEU e os juristas positivistas, é que *êsses pensadores só vêem na autoridade o seu aspecto material, isto é, a fôrça*. Nesta concepção, o problema do bom govêrno torna-se um *problema de equilíbrio de fôrças*: os três podêres, independentes e autônomos, devem conter-se um ao outro. O inconveniente, perfeitamente notado por MONTESQUIEU, é que *um tal equilíbrio é mera forma da inércia*. Há menos separação do que neutralização recíproca dos podêres. A solução é, portanto, errônea no seu próprio princípio, porque retira ao mesmo tempo a moralidade e a vida ao Estado, e faz dêste uma coisa. A esta concepção mecânica do Estado, em que as paixões más do govêrno são julgadas contidas por outras paixões iguais e contrárias, há que opor uma *noção moral do Estado*, isto é, tal que a autoridade seja submetida às regras da justiça e do direito, e constantemente ordenada ao bem comum da sociedade. É o que justifica certa distinção dos podêres, tornada necessária pela imperfeição dos governantes. Mas se vê também que, sob êste aspecto, *a distinção dos podêres já não é de tipo mecânico* (e materialista), mas *procede da preocupação do bem comum da sociedade e da necessidade de assegurar a retidão moral dos governantes*. Responde

ela, pois, a uma idéia moral, enquanto que, na teoria de MONTESQUIEU, tem por fim substituir-se ao princípio moral na condução do Estado.

2. Os três podêres

477 *a*) *Poder legislativo*. O bem comum da sociedade política exige que o Estado elabore tôdas as leis reclamadas pelas *necessidades permanentes* da nação e pelas *circunstâncias diversas* da vida nacional, a fim de regular de maneira harmoniosa as atividades dos cidadãos e dos grupos inferiores que a compõem.

Nos Estados de regime parlamentar, as *assembléias eletivas* é que exercem o poder legislativo. Mostra, entretanto, a experiência que as assembléias numerosas, submetidas à lei dos partidos políticos, são pouco aptas a exercer de maneira conveniente um poder que as complexidades extremas das sociedades modernas tornam particularmente delicado e difícil. As *paixões partidárias* têm demasiada parte na elaboração das leis. Por isto, conviria que um corpo particular (por exemplo, na França, o Conselho de Estado) fôsse encarregado do preparo dos textos legislativos, por mandato da autoridade suprema, antes de serem êsses textos submetidos às assembléias deliberantes, e que os direitos de emenda destas fôssem cuidadosamente definidos e limitados, a fim de evitar os sobrelanços que são a tentação normal dos corpos recrutados por via eletiva e, em geral, a fim de assegurar às leis os caracteres de honestidade, de justiça e de oportunidade que devem possuir para corresponder a tôdas as exigências do bem comum.

b) *Poder executivo*. Êste poder tem por fim *promover a execução das leis decretadas pelo poder legislativo*. Dentro do Estado, êle promulga as leis e determina, por meio de regulamentos de administração pública, as condições e as modalidades da aplicação delas. Arrecada os impostos, nomeia os titulares das funções públicas (funcionários), e assegura a distribuição dos encargos e das vantagens segundo as regras da justiça distributiva. *O poder executivo é ao mesmo tempo um poder coercitivo*, pois é necessário que o Estado garanta o exercício do direito, protegendo êste pela fôrça pública (polícia) e, em geral, mantendo a paz interior, que é a tranqüilidade da ordem.

No exterior, o poder executivo representa o Estado, nomeia os agentes diplomáticos, conclui os acôrdos ou tratados com os outros países, e defende os interêsses, a honra e a soberania do Estado, se preciso pela guerra, contra os atentados estrangeiros.

c) *Poder judiciário.* O poder judiciário tem um *duplo papel* a desempenhar. Deve em primeiro lugar regular os conflitos que, entre os cidadãos, resultam do exercício de direitos opostos: é o *domínio da justiça civil.* Por outra parte, o poder judiciário pronuncia as sentenças penais que punem as infrações às leis do Estado. Um Estado em que o direito não comportasse nenhuma sanção eficaz cedo seria mergulhado na desordem e na anarquia. Indispensável é, pois, que o Estado reprima os *delitos* e os *crimes* mediante penas aflitivas proporcionadas à gravidade dêstes. *Tal é o domínio da justiça penal e da justiça criminal.*

C. **Direito de punir**

478 O direito de punir, incluído no direito de mandar, poderia chamar-se também o *dever* de punir. Com efeito, o dever da autoridade suprema do Estado é de obrigar a entrar pelo caminho do bem comum os que dêle se afastaram, é de reconduzir a êle as vontades rebeldes e de nêle manter as boas vontades. Limitar a função da autoridade do Estado à segurança social equivale a desconhecer as exigências essenciais da ordem interna em proveito só da ordem externa; é, em suma, negar o direito de punir, reduzindo o direito penal a um simples papel de defesa social. Não se trata, aliás, de negar a necessidade de uma *polícia de preservação:* ao contrário, acabamos de atribuir êsse ofício ao poder executivo. Porém tal polícia não poderia bastar para assegurar eficazmente o respeito dos direitos e a obediência às leis. *Deve, pois, o Estado castigar os culpados.* Tôda a questão está em saber qual é o fundamento dêsse direito que pertence à autoridade pública, de impor penas aflitivas aos cidadãos culpados de delitos e de crimes, isto é, *qual é o fim que o direito penal deve visar?* Deve ser *medicinal,* corrigindo os culpados — *preservativo da ordem social,* colocando o culpado na impossibilidade de prejudicar? — *vingativo,* castigando o mal e fazendo o culpado expiar a violação da ordem?

1. **Correção do culpado.** Nada é mais moral do que querer emendar o culpado, pois é *tratá-lo como homem, respeitar-lhe a dignidade,* e agir para com êle como fazem os pais e os educadores, que punem para reconduzir ao dever. Se se fôr bem sucedido nesta obra, ter-se-á aumentado no mundo a soma da moralidade e afastado o perigo de reincidência. Todavia, há casos de perversão tal, que tôda esperança de emenda é vã. Então a sociedade terá outro motivo para intervir.

2. **Defesa da sociedade.** A sociedade, sendo, como é, uma instituição necessária, *tem o dever, e por conseguinte o direito, de se defender* contra os maus cidadãos que perturbam a or-

dem pública, e também de proteger seus membros contra tôda agressão injusta. Para conseguir isto, dispõe ela de dois meios:

a) *Antes da falta.* Procede por *intimidação.* No Código Penal, a cada delito corresponde um castigo, isto é, um sofrimento. Como todo homem, ainda que transviado, tem por instinto horror ao sofrimento, o temor de ter de suportá-lo, se se deixar arrastar ao mal, tem alguma probabilidade de afastá-lo do mau caminho.

b) *Após a falta.* Se nada o deteve, nem o sentimento do dever, nem o temor do castigo, por sua culpa o culpado colocou-se em estado de guerra contra a sociedade, cujos direitos violou. Deu um mau exemplo aos que não estão firmados na trilha do bem. Amanhã, poderá reincidir. Por todos êstes motivos, *a sociedade apodera-se da sua pessoa e coloca-o fora de condições de fazer mal* e, por esta sanção, conjura o mau efeito da sua conduta sôbre aquêles que fôssem tentados a imitá-lo. Nada mais justo. Aquêle que perturba a ordem social e viola o direito alheio perde, ao menos por algum tempo, o direito de viver livremente em sociedade.

479 3. **Expiação do crime.** Não se poderiam superar essas concepções utilitárias da pena, ver algo mais alto do que os interêsses do indivíduo e da sociedade, e sustentar, em nome dos interêsses do direito e da justiça ofendidos, que a sanção é, antes de tudo e independentemente de tudo o mais, a *expiação do crime?* É a tese de bom número de moralistas, e particularmente de PLATÃO e de KANT.

a) *Teoria da expiação.* PLATÃO e KANT defendem a mesma tese com razões mui diferentes. Em virtude do seu positivismo jurídico, que separa radicalmente a ordem moral da ordem legal (*120*), KANT evidentemente não pode atribuir ao castigo outro fundamento a não ser o de restabelecer a ordem lesada. *Não tem êle, pois, e nem pode ter, valor moral.* Ao contrário, PLATÃO acha que os podêres civis, sendo instituídos em vista do bem comum, para ajudar os indivíduos a alcançarem seu fim, devem agir de tal modo que o mal gere a infelicidade e o bem a felicidade. Só assim a sociedade cumprirá sua função essencial, conseguindo, pela pena infligida ao culpado, a conseqüência natural do mal, que é o castigo ou a expiação. Punindo no culpado a violação da ordem, *a sociedade imita Deus:* imita-lhe a obra de justiça.

b) *Observação.* Parece difícil justificar o castigo como uma expiação, nem no sentido de KANT, nem no sentido de PLATÃO. Sem falar do caso em que a violação da lei civil não é uma falta moral, por uma parte é certo, e contràriamente à opinião de PLATÃO, que *a expiação da falta só de Deus de-*

pende, único Legislador da lei moral; e, por outra parte, de encontro à tese de KANT, que o *poder público não esgotou seu direito, nem cumpriu todo o seu dever, quando restabeleceu a ordem exterior e pôs o culpado na impossibilidade de fazer mal.*

O que é verdade, entretanto, é que, em razão dos laços que unem o sofrimento ao mal, *a pena que o Estado inflige ao culpado possui certa virtude expiatória.* O sofrimento gerado pelo mal é capaz de provocar o arrependimento, e de afastar do mau caminho. É por aí que a sanção legal pode ter um efeito moral. Mas *a sociedade não tem de visar êste fim, que transcende seus meios e seus podêres.* O fim imediato que ela deve demandar pelo castigo dos culpados consiste primeiro na defesa da ordem social e, tanto quanto possível, na correção do culpado.

Nada autoriza a excluir a *pena de morte* para certos crimes particularmente graves. O preceito "Não matarás" evidentemente só visa ao atentado injusto à vida do próximo (*265*) ou à morte do inocente. *O Estado,* cujo dever é assegurar a paz e a ordem, e defender a segurança e a vida dos cidadãos, *tem o direito de pronunciar a pena de morte, quando esta pena é o único meio eficaz que êle possui de cumprir sua missão.* Sem dúvida, encarcerando o culpado, êle o colocaria fora de condições de prejudicar. Mas não se defenderia eficazmente contra os criminosos futuros. É uma realidade que êstes só mediocremente são intimidados pelas outras penas, às quais esperam escapar de algum modo. Só temem a pena de morte, que é só a que suprime tôda esperança. Por isto é ela a única a produzir, pelas imagens que evoca, impressões capazes de conter os instintos de selvajaria e de crueldade, e de deter os homens no caminho do crime. Essa pena deve, pois, ser mantida. Renunciar-lhe seria incentivar o crime e abandonar o meio mais eficaz de defender os direitos que o Estado tem o estrito dever de proteger. Os criminosos seriam os únicos beneficiários da sua supressão.

§ 4. DEVERES E DIREITOS RECÍPROCOS DO ESTADO E DOS CIDADÃOS

481 Definir os deveres do Estado equivale a determinar os direitos dos cidadãos e, inversamente, determinar os deveres dos cidadãos equivale a definir os direitos do Estado.

A. Deveres do Estado

O poder civil não é ilimitado. Ao contrário, é limitado de duas maneiras: em geral, pelo direito natural; em particular e concretamente, pelo direito público.

1. **Direito natural.** Opomo-nos aqui a tôdas as doutrinas, estatistas ou positivistas, que professam a absoluta separação entre a política e a moral, e afirmam que os direitos do Estado não têm outro limite a não ser os do seu interêsse; em outros têrmos, que o Estado só tem direitos e nenhum dever, a não ser o de assegurar a todo custo sua vida e sua prosperidade.

a) *O "realismo" político, segundo Maquiavel.* A teoria amoralista do Estado e da política foi sistematizada por MAQUIAVEL, na célebre obra intitulada *O Príncipe,* e freqüentemente praticada sob o nome de "política realista". Entende MAQUIAVEL que o Príncipe (ou Chefe de Estado), — quer deva sua soberania à vontade do povo que pretende utilizá-lo contra os grandes, quer aos grandes, desejosos de fazer dêle o instrumento de seus interêsses, — deve dominar tudo seja por que meio fôr, porque a República só pode viver pela ilimitada onipotência do poder. O Príncipe, não é um legislador, senão um guerreiro: "A guerra é o verdadeiro mister daquele que governa". (*O Príncipe,* c. XIV). *Cumpre, pois, que o Príncipe abdique tôda idéia de moral, de sinceridade, de fidelidade e de boa-fé, que não têm valor em política,* isto é, em estado de guerra. "Onde quer que se trate do bem do Estado", escreve MAQUIAVEL (*Discursos,* III, 41), "não devemos deixarnos conduzir mediante razões de justiça ou de injustiça. Há que abrir mão de tudo e escolher aquilo que pode salvar o Estado e a liberdade".

482 *b*) *Discussão.* Tal é a lição de "realismo" que, no comêço do século XV, MAQUIAVEL dava aos soberanos e aos chefes de Estado. De fato, o sistema preconizado pelo famigerado florentino não estava por inventar, pois de longa data fôra praticado, porém as mais das vêzes com uma má consciência e sob formas que ao menos pretendiam salvar as aparências. Com MAQUIAVEL, *o imoralismo tornava-se um sistema e parece, já agora, definir a própria essência da Política.* Êsses métodos vão, aliás, achar-se justificados e incentivados pelo positivismo jurídico dos séculos XVII e XVIII e, mais ainda, pelo positivismo moral dos séculos XIX e XX. NIETZSCHE sublinhou fortemente a solidariedade dêsses dois pontos-de-vista.[36] Por isto, devemos dizer que são as mesmas razões que condenam um e outro.

Não mais do que qualquer outra sociedade ou do que qualquer outra forma de atividade humana, *o Estado nem a Política* (ainda que fôsse a "grande política") *podem prescindir*

[36] Cf. Fr. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano,* 1. II, c. VIII; *Para além do bem e do mal.*

da regulação e do contrôle dos princípios do direito natural, cujo alcance é universal. Em certo sentido, poder-se-ia mesmo afirmar que o Estado está mais estritamente do que os particulares sujeito à observância das regras do direito, pelo fato de, constituído órgão natural do bem comum que, antes de tudo, é de natureza moral e espiritual, dever ser o primeiro a dar o exemplo, virtudes cuja prática reclama, e sem as quais será êle impotente para cumprir a sua missão.[37]

Contra isto objeta-se que o Estado que quisesse agir constantemente, pelo menos em suas relações com o estrangeiro, segundo as exigências da justiça e do direito, estaria exposto a vir a ser vítima das potências cujos chefes não sentem nenhum escrúpulo em enganar e em perjurar. Cumpre, porém, responder primeiramente que, *nem aqui nem em parte alguma, o fim justifica os meios;* e em seguida, que as virtudes de lealdade e de sinceridade não implicam que não se possa nem se saiba desconfiar das manhas e das velhacarias do adversário ou dos falsos amigos; e, finalmente, que a *honestidade ainda é a mais hábil das políticas,* porque atrai a confiança e a estima e, quando se apóia na fôrça, impõe o respeito alheio.

483 2. **Direito público.** Concretamente, o poder do Estado é limitado pelo *direito público, que regula as relações do Estado com os cidadãos e dos cidadãos com o Estado.* Especulativamente, o direito do Estado deveria ser absoluto (nos limites do direito natural, bem entendido). Mas êste caráter absoluto suporia, no Soberano, um grau de perfeição humana difícil de realizar, e, no súdito ou no cidadão, um grau de docilidade que só por exceção se encontra. Por isto o direito público aparece essencialmente como uma *limitação da autoridade do Soberano ou do Estado, tendo sua razão de ser na imperfeição natural do Chefe do Estado e na indocilidade dos cidadãos.* Vê-se ao mesmo tempo que, nos Estados constitucionais, as Cartas ou Constituições, que definem os direitos do Soberano, em realidade os limitam. Em compensação, num Estado democrático segundo o tipo do *Contrato social,* o próprio soberano, isto é, o povo, que se supõe perfeito e infalível, é que limita arbitràriamente seu poder, sem outra regra a não ser a do seu bel-prazer. É por isto que, neste sistema, todo recurso ao direito contra a lei é rigorosamente desprovido de sentido. O Direito e a Lei coincidem.

Pràticamente, o poder do Estado é limitado de duas formas: pelos direitos naturais e pelos direitos contratuais, dos cidadãos.

---

[37] Cf. J. VIALATOUX, *Morale et Politique,* Paris, 1931.

a) Direitos naturais dos cidadãos. No domínio dos direitos das pessoas físicas ou morais, *certas prescrições são de ordem pública antes de qualquer disposição legal*: assim sucede com os direitos naturais dos cidadãos e dos grupos que êles formam dentro do Estado. A sociedade política não pode ter por fim destituí-los dos seus direitos e da sua justa autonomia, visto ser feita, ao contrário, para os proteger e promover.

Doutra parte, a autoridade civil está obrigada a regular tôda a sua atividade consoante os *princípios da justiça distributiva*, os quais lhe ordenam repartir segundo uma igualdade proporcional os encargos e as vantagens públicas.

Conforme já o fizemos notar de diferentes pontos-de-vista, o princípio que regula esta matéria é que a sociedade política tem como fim assegurar o bem comum, condição da perfeição temporal das pessoas humanas. No final das contas, é portanto, a pessoa, enquanto tal, que é o fim da sociedade. Daí se segue, com evidência, que *o dever do Estado é não sòmente respeitar, senão também favorecer, todos os grupos sociais que apresentam um interêsse certo para o desenvolvimento da pessoa humana*: sociedade conjugal, família, sociedade religiosa, emprêsa, ofício e profissão, município, cidade e província, diversas associações artísticas, científicas, caritativas, até as associações de caráter internacional que não se intrometem nos direitos soberanos do Estado.

O problema será hierarquizar êsses diversos grupos, segundo sua importância e seu valor respectivo. Êste problema encerra múltiplas dificuldades, porque hierarquia supõe subordinação e, por conseqüência, restrição da liberdade. *Mas pode-se admitir, como solução de princípio, que o Estado terá de reservar e de proteger a liberdade de cada grupo em relação ao grupo superior.* Tal é o princípio de uma organização personalista (poder-se-ia mesmo dizer: federalista) do Estado, em que alguns quiseram descobrir a verdadeira democracia, mas que, em realidade, é compatível com todo regime político que quer ter em conta as exigências absolutas da ordem social e das necessidades essenciais da pessoa humana. (*473*).

484 *b) Direitos contratuais dos cidadãos.* Pràticamente, a Constituição e as leis orgânicas do Estado (escritas ou consuetudinárias), que indicam os limites nos quais o Soberano quer conter seu poder, apresentam-se como uma *espécie de contrato entre o Estado e seus membros.* O Estado está, pois, obrigado a se conformar com as *estipulações constitucionais* e com as *tradições* que são admitidas na República. A ab-rogação ou a modificação da Constituição requerem, para ser legítimas, o assentimento, *ao menos tácito*, da comunidade nacional.

É curial que o Estado está ligado pelos múltiplos *contratos* que não cessa de fazer com as pessoas físicas ou morais,

e que lhes deve observar escrupulosamente as cláusulas, como "homem honesto". Isso a que se chama "privilégio do Príncipe" não passa de denegação de justiça, e a injustiça é coisa que o Estado não pode permitir-se tanto ou mais que os particulares. Do contrário, a ordem pública, burlada do alto, estaria em extremo perigo.

B. Deveres dos cidadãos

485 Os deveres dos cidadãos formam o conteúdo disso a que se chama a *moral cívica.* Com efeito, os membros da sociedade política têm não só deveres negativos, que exigem que êles se abstenham de causar mal ao Estado, mas também deveres positivos, que são *deveres morais,* isto é, *cuja observância se impõe realmente em consciência.* Êstes deveres podem resumir-se na obediência às leis, no pagamento dos impostos e na defesa da pátria.

1. Obediência às leis

a) *Dever de obediência.* Estando o Estado autorizado a mandar para o bem comum da sociedade, *cada cidadão está obrigado, em consciência, a obedecer às leis do Estado.* Por certo esta obediência só obriga *sob a condição de que as leis do Estado não sejam injustas,* o que equivale a dizer que há casos em que a resistência aos podêres públicos e a revolta contra êles pode ser um direito, e mesmo um dever. Deve, porém, êste ponto ser cuidadosamente precisado (cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 42, art. 2).

486 *b*) *Direito de resistência e de revolta.* O exercício do *direito de recorrer à fôrça* (revolução, golpe de Estado) pràticamente está sujeito a *múltiplas condições limitativas,* de maneira a salvar todo o que a justiça, a moral e o bem público exigem. Trata-se, com efeito, de *fazer com que a resistência ao poder estabelecido e a revolta aberta não acarretem maiores males do que aquêles que elas querem extirpar.* Isto supõe que, na opinião de todos os cidadãos honrados e prudentes, o poder esteja exercendo-se de maneira claramente injusta;[38] que os interêsses a salvar sejam de importância considerável; que todos os meios pacíficos de obter a emenda dos governantes e a retirada das medidas injustas tenham sido esgotados sem resultado; e, enfim, que as probabilidades de êxito sejam reconhecidas, após maduro exame de todos os fa-

---

[38] Os três caracteres da tirania, tal como a descreve ARISTÓTELES (*Política,* VIII, c. IV, 1314 a, 15-25) são: aviltar as almas, destruir a confiança mútua dos membros da Cidade e arruinar os negócios dos cidadãos.

tôres em jôgo, como sèriamente prováveis. Ademais, na execução da rebelião ou do golpe de fôrça, cumpre evitar os crimes e os excessos que desonram as melhores causas, longe de serem por elas justificados e, tanto quanto possível, agir com tôda a moderação que se impõe nos casos de legítima defesa contra um injusto agressor.

Vê-se como a Revolução francesa, na *Declaração dos Direitos do homem,* descura tôdas estas restrições necessárias, proclamando que "a resistência à opressão" é um dos "direitos naturais e imprescritíveis do homem", e que "a insurreição" contra o tirano é "o mais sagrado dos deveres". *Êstes têrmos são excessivamente gerais, e, por isto mesmo, falsos e perigosos.* Só poderiam valer para os casos extremos e com as condições limitativas que acabamos de dizer: Porém o que é ainda mais grave é que êles parecem legitimar pura e simplesmente o tiranicídio.

A bem dizer, o *direito de dar a morte ao tirano* não pode ser excluído *a priori* e universalmente. Mas só pode existir com um mandato da comunidade (SANTO TOMÁS, *De regno,* I, c. VI). Efetivamente, o conjunto dos cidadãos, tendo o direito, e às vêzes o dever, de se insurgir de armas na mão contra o tirano, pode conferir mandato a um indivíduo ou a um grupo de indivíduos para executar a sentença de morte regularmente decretada contra o tirano (SUAREZ, *De Bello, disp.* XIII, sol. 8, n.º 2). Porém *a matança do soberano, executada por um simples* particular, sem mandato expresso resultante de uma sentença regular, é um *crime* que nada permite legitimar.

2. Pagamento dos impostos

487 *a) Princípio do dever.* Os cidadãos *são obrigados a pagar exatamente os impostos e taxas que lhes incumbem* e, para isto, fazerem com sinceridade as declarações que lhes são pedidas sôbre seus rendimentos e lucros comerciais. Fraudando o Estado ou fazendo declarações falsas, o cidadão desleal comete uma injustiça para com os outros membros da comunidade, cujos encargos êle agrava na própria medida em que se furta injustamente aos seus.

b) Na prática. Certos moralistas costumam acrescentar aqui, em consideração das circunstâncias, certas regras práticas que restringem sensìvelmente o rigor do princípio e que, por isso mesmo, não são isentas de perigo. Assinalam, com efeito, que a obrigação de pagar o impôsto só vale com a condição de que êste seja justo. Vê-se, porém, que desordens não acarretaria a faculdade, deixada a cada um, de ser juiz do justo e do injusto no seu próprio caso. De fato, *todo impôsto deve ser presumido justo,* quando é estabelecido pela autori-

dade competente, por uma causa equitativa, e é sensìvelmente proporcionado ao poder contributivo de cada um, seja qual fôr, aliás, a forma da taxação.

Por outra parte, os moralistas não raro fizeram notar que às vêzes o costume autoriza certa latitude na apreciação do dever fiscal. Êste caso produz-se notadamente em matéria de impostos diretos, quando a lei impõe uma declaração (transmissão, sucessões, impostos sôbre os rendimentos): admite-se correntemente que essa declaração não versa rigorosamente sôbre a totalidade do haver ou do seu valor, ou sôbre a totalidade dos rendimentos. As razões invocadas pelos moralistas para justificar essa prática equivalem a alegar que, se se mantivesse a obrigação moral de uma declaração rigorosamente exata, quando a fixação do impôsto deixa uma importante margem à fraude, obrigar-se-iam, com isso, os cidadãos conscenciosos a pagar muito mais que os outros, o que seria injusto. Entretanto, sem contestar o valor desta observação, deve-se notar que, na prática, ela conduziria a legitimar a fraude fiscal, ao tornar-se cada um juiz e parte para apreciar a extensão de suas obrigações. Acreditamos que convém antes admitir que, *por isso mesmo que se esforça por fazer cada contribuinte pagar exatamente o que é justo, o Estado tem o direito de reclamar em consciência declarações absolutamente exatas* (salvo nos casos em que êle mesmo entende dever deixar aos contribuintes certa margem, da qual cada um evidentemente pode usar com liberdade).

488 **3. Defesa da pátria.** **Os cidadãos devem ao Estado o *serviço militar* ou os *serviços de trabalho* que êle pode impor para as necessidades da defesa da pátria, em caso de guerra, ou para a formação cívica da juventude. Em caso de guerra justa, tem o Estado o direito de pedir aos cidadãos o sacrifício de sua vida (*impôsto do sangue*), em nome mesmo da pátria, cujos interêsses permanentes estão a seu cuidado.**

A *objeção de consciência* difundidíssima nos países anglo-saxônios, que a tomam em consideração, consiste em *recusar cumprir o serviço militar ou, sobretudo, tomar as armas em caso de guerra.* Esta recusa é geralmente baseada em razões *de natureza religiosa.* A mais comum invoca o preceito "Não matarás", coisa que evidentemente não pode valer (seja qual fôr a boa-fé dos objetantes), visto a morte que é proibida ser a do inocente, ao passo que a guerra é (por hipótese) um estado de legítima defesa contra um injusto agressor. Quanto à *censura de "militarismo"* que alguns fazem aos Estados que asseguram o preparo da guerra, também esta não tem mais valor que a outra, porquanto, de uma parte, ao Estado é que cabe julgar daquilo que convém fazer ou não fazer nesse domínio e, de outra parte, preparar a guerra é por vêzes a melhor maneira de impedi-la.

É possível, ademais, que o inverso também seja verdadeiro, isto é, que os governantes utilizem abusivamente tôdas as fôrças vivas da nação para preparar a guerra e meditem injustas agressões e injustas conquistas. Mas, sôbre isto, *o simples cidadão raramente pode formar um juízo bastante seguro.* Normalmente, quando a guerra é declarada, oficiais e soldados presumem razoàvelmente que a autoridade competente que os chama às armas para a salvação da pátria obedece a motivos justos e imperiosos, que, em circunstâncias graves, ela não está obrigada a submeter a uma discussão pública. Destarte, *não está em causa a responsabilidade individual dos cidadãos* e, por conseguinte, a objeção de consciência não tem justificação.

Tudo isto se aplica aos casos mais comuns, e basta para explicar que povos rivais entrem na guerra com igual convicção de defenderem uma justa causa. Contudo, pode-se também encarar, pôsto que a título inteiramente excepcional, a hipótese ou a evidência da injustiça na declaração de uma guerra (ou ainda na maneira de conduzi-la pelo emprêgo de meios desleais ou cruéis, contrários às leis ordinárias da guerra) fôsse tão clara que mesmo os simples cidadãos já não pudessem ter a desculpa da boa-fé. Mas êste caso de guerra injusta (no seu princípio ou nos seus meios) dependeria menos da chamada "objeção de consciência" (que é uma objeção de *princípio* e visa à guerra enquanto guerra, e não enquanto injusta), do que da *hipótese em que a autoridade impusesse um ato moralmente mau.* Por isto, de acôrdo com as regras mais acima enunciadas relativamente ao direito e ao dever de resistência é que êste caso deveria resolver-se. Aliás, seria preciso levar em conta que aqui se trataria, as mais das vêzes, de uma resistência *individual,* verossìmilmente ineficaz e danosa só para o autor do protesto, o que, aliás, não poderia suprimir em todos os casos o dever de desobedecer, por trágico que possa ser o resultado. [39]

ART. IV. DEVERES DA SOCIEDADE PARA COM DEUS

489 **Da mesma sorte que a pessoa humana tem para com Deus, seu princípio e seu fim, deveres que se resumem na *virtude de religião* (*238-239*), assim também *a sociedade civil, que a Deus tem por autor e por senhor, como tal deve a Êle um culto público de adoração e de gratidão.* Além disto, para cumprir todos os deveres que por essa razão lhe incumbem, e para desempenhar plenamente sua missão de promover o bem moral e espiritual de seus membros, está ela obrigada a *favorecer a sociedade religiosa,* que tem o encargo direto e próprio de proporcionar às almas a obtenção de seu fim último sobrenatural.**

[39] Cf. LANGIADE-DEMOYEN, *L'objection de conscience dans les idées et les institutions,* Paris, 1959.

§ 1. Necessidade social da religião

1. **A sociedade religiosa é natural ao homem.** O homem, com efeito, tem para com Deus deveres, que são os primeiros de seus deveres, e que êle só pode cumprir bem enquanto é membro de uma sociedade religiosa. Esta tem por objeto o *culto exterior*, a *oração pública*, como também a *perfeição moral dos homens* e, finalmente, a *salvação eterna dêstes*. Mesmo quando não tivesse havido revelação nem religião sobrenatural, os homens teriam se agrupado num corpo religioso mais ou menos distinto do corpo político.

O culto que os homens são obrigados a prestar a Deus não é, pois, sòmente um dever pessoal e privado, senão também um *dever pròpriamente social, isto é, de tal natureza que os chefes da sociedade civil são obrigados a dêle participar na sua própria qualidade de chefes*, a fim de, em nome da sociedade que representam e personificam, cumprirem o dever, que a esta incumbe, de prestar a Deus uma homenagem de louvor e de ação de graças, e de solicitar seus benefícios.

2. **A sociedade religiosa é uma verdadeira sociedade.** Falamos da sociedade religiosa por excelência, que é a Igreja Católica. Esta sociedade é uma *verdadeira sociedade*, composta de homens e não de puros espíritos; é *exterior, visível e perfeita, pois tem todos os podêres essenciais de uma sociedade completa*: podêres de legislar, de administrar e de julgar, e *todos os órgãos requeridos para o exercício regular e pleno dêsses podêres*, isto é, uma ordem hierárquica de chefes, instituída por Deus e submetida à autoridade soberana e universal do Papa, Vigário de Cristo na terra.

3. **Independência do poder religioso.** A independência do poder religioso decorre da própria natureza dêsse poder. Por seu fim próprio, é êle superior a todos os podêres civis: *por isto não pode, no domínio que é exclusivamente seu, depender de modo algum da autoridade política.* Por conseqüência, pode a sociedade religiosa, com tôda liberdade, ensinar, instituir ordens e congregações, possuir os bens temporais necessários ao exercício do culto e às suas outras funções sociais.

§ 2. Relações entre os dois podêres

A. Princípios

490 1. **União dos dois podêres.** Se a subordinação dos fins obriga o poder civil a trabalhar para o bem moral de seus membros, como melhor poderia êle fazê-lo do que *colaborando*

com o poder religioso, favorecendo-lhe as iniciativas, concedendo-lhe proteção e respeito?

A êste ponto-de-vista opõe-se o que se exprime pelo *princípio da "separação entre a Igreja e o Estado".* Se por esta expressão se entendesse de assinalar apenas a realidade das duas sociedades, civil e religiosa, soberanas cada uma em sua ordem, e afirmar-lhes a legítima independência, a separação entre a Igreja e o Estado significaria uma verdade incontestável. Porém a expressão seria mal escolhida, porquanto a independência não implica necessàriamente a separação, mas sòmente a distinção. De fato, a palavra "separação", neste domínio, muito mais correntemente tem servido para exprimir o *princípio segundo o qual o Estado, como tal, ignora oficialmente a Igreja.* Ora, neste sentido a separação entre a Igreja e o Estado é simultâneamente um êrro e uma impossibilidade. É um *êrro* porque, de uma parte, os fins das duas sociedades não são absolutamente e em tôda a sua extensão exteriores uns aos outros; e porque, de outra parte, o Estado não pode, sem renegar seus deveres, dispensar-se de conhecer e de favorecer, na sociedade religiosa, um dos meios queridos por Deus para assegurar a perfeição das pessoas e o bem comum da sociedade. Mas é também uma *impossibilidade prática,* porque, exercendo a sua autoridade sôbre os mesmos homens, as duas sociedades constantemente se encontram na ordem concreta das questões mistas, que, sob aspectos diversos, interessam a ambas, e não podem dispensar-se de regular suas relações para prevenir inevitáveis conflitos, tão prejudiciais ao Estado quanto à Igreja. Por isto, o regime mais favorável, na maioria dos casos, é o das *Concordatas,* pelas quais os dois podêres civil e religioso, determinam as formas e as modalidades de suas relações mútuas, quer relativamente a uma matemática dada, quer, em geral, no tocante ao exercício de sua autoridade, e dão êsses convênios valor de *pacto público,* que obriga ambas as partes.

491 2. **Subordinação indireta do poder civil.** Que o poder civil deva ser concebido como *indiretamente subordinado* ao poder religioso, isto resulta da ordem de seus fins. Com efeito, o fim temporal da atividade humana está subordinado ao fim espiritual da felicidade na outra vida. Para ajudar o homem a alcançar cada um dos seus fins, Deus instituiu duas sociedades distintas, a sociedade civil e a sociedade religiosa. Porém a própria ordem dos fins e a essencial subordinação da primeira à segunda determina necessàriamente uma *ordem de dependência entre as duas sociedades encarregadas de prover à perfeição e à felicidade do homem.* Todavia, para precisar êste ponto, convém distinguir três domínios distintos.

a) Domínio puramente temporal. A autoridade do poder religioso não poderia estender-se às questões que são da com-

petência normal do Estado, *de vez que a solução dos problemas dêste gênero não supõe nenhum interêsse moral ou religioso*. Admitir-se-á, pois, que a organização política, administrativa, judiciária, fiscal, militar, da sociedade civil só depende da competência exclusiva do Estado. Neste domínio do *bem comum temporal*. o Estado não está diretamente subordinado a nenhuma autoridade superior. É realmente *soberano*.

b) *Domínio puramente espiritual*. Nas questões de natureza puramente espiritual, o poder civil não tem que intervir. *O poder religioso governa aí a título absolutamente soberano*. Por conseguinte, em nenhum caso pode o Estado pretender impor à sociedade religiosa um formulário doutrinal ou um sistema de organização cultural e disciplinar que ela desaprova. O exercício normal e necessário do poder direto da hierarquia eclesiástica neste domínio puramente espiritual exclui absolutamente tôda ingerência do poder civil. Por isto, quando o poder religioso é chamado a se defender por seus próprios meios (censuras, excomunhões, interditos) contra intervenções abusivas do Estado, não é a sociedade religiosa que pode ser increpada de invadir o domínio temporal: o Estado é que arca com a responsabilidade do conflito, pela usurpação de que se torna culpado.

492 *c*) *Domínio misto*. As matérias temporais são estranhas à competência normal e direta da Igreja. Mas a atividade do Estado exerce-se necessàriamente sôbre *uma porção de questões que afetam interêsses simultâneamente espirituais e temporais* e que, por esta razão, são denominadas *questões mistas*. Tais são, por exemplo, as que concernem ao ensino, à legislação do matrimônio, à legislação da família, à organização do trabalho, às modalidades da propriedade eclesiástica. A autoridade religiosa pode achar-se, em virtude mesmo da sua função espiritual, legìtimamente e necessàriamente conduzida a intervir nesses múltiplos domínios, que, por sua natureza própria, seriam da competência do poder político. Evidente é que, neste caso, *o motivo de semelhante intervenção não pode ser o caráter temporal e político do problema em jôgo, mais ùnicamente o fato de encerrar êsse problema um aspecto espiritual e moral*, e de tocar num grave interêsse religioso. O litígio pertencerá, pois, à competência do poder religioso, não diretamente pelo seu objeto temporal, mas sim *indiretamente*, pela sua ligação (acidental mas real) com os fins espirituais e morais da sociedade religiosa.

Por outra parte, convém reconhecer à igreja, *mesmo nas questões que concernem às formas temporais das instituições ou às atividades puramente políticas, um papel diretivo*, porque a igreja evidentemente não pode renunciar a ser a luz e o

guia das consciências em todos os domínios em que os homens poderiam correr o perigo de esquecer ou de negar os fundamentos eternos da lei divina.

Tais são os princípios cujas aplicações concretas podem ser, e de fato o são, extremamente delicadas e complexas, mas que, no seu teor geral, são impostos pela distinção entre os dois podêres e seus fins respectivos.

B. Laicismo e liberalismo

493 Os princípios que vimos de expor, conformes às exigências do direito natural antes mesmo de o serem às da ordem sobrenatural, que é de fato a da humanidade, opõem-se absolutamente às concepções laicistas e liberais do Estado.

1. Laicismo. Sob o pretexto de ser leigo o Estado (o que não padece dúvidas, já que o Estado é leigo, isto é, não-eclesiástico, por definição), ou também sob o pretexto de dever o Estado professar a neutralidade em matéria religiosa (o que postula múltiplas explicações, que mais adiante faremos), o laicismo preconiza um *ateísmo público* que pretende, de uma parte, *ignorar absolutamente a existência de um poder espiritual,* e excluir tôda participação oficial dos podêres públicos nas manifestações do culto religioso; e, de outra parte, *realizar pràticamente a completa independência do homem e da sociedade para com Deus.* [40]

Tudo o que dissemos sôbre a questão do positivismo jurídico e do positivismo moral (*120, 138-151*) seria de repetir aqui, para demonstrar a falsidade radical da tese laicista, que não passa da forma política dessas doutrinas filosóficas. Bastará lembrar que *Deus é o senhor das sociedades como dos indivíduos,* e que os chefes políticos, tanto quanto os súditos, estão sujeitos à lei moral natural, que a Deus tem como autor. Ora, *a ordem querida por Deus exige que a sociedade civil,* destinada a proporcionar o bem de seus membros, não só se mantenha sujeita aos preceitos da lei natural, que obrigam os governantes como os governos, mas ainda *cumpra o dever de religião que incumbe às sociedades como aos indivíduos* e, em conseqüência, reconheça e proteja — segundo o que pedem as circunstâncias concretas — a sociedade religiosa, que foi instituída por Deus não para ser ignorada pela autoridade temporal, senão para rematar uma tarefa que, desbordando os meios desta, sem embargo lhe reclama a colaboração.

494 **2. Liberalismo.** O liberalismo, que é uma forma atenuada do laicismo, *professa a separação total entre a vida civil e a vida religiosa.* Esta deveria ser relegada ao domínio privado, e o Estado,

---

[40] Cf. L. CAPÉRAN, *L'invasion laïque,* Paris, 1935.

não ateu, porém neutro por natureza ou, em todo caso, por necessidade, deveria ficar indiferente às coisas religiosas.

Esta doutrina, como acabamos de ver, é falsa em seus princípios. Mas, na própria *ordem prática,* em que as mais das vêzes quer manter-se, ela se funda em certas confusões que convém notar brevemente.

a) *Neutralidade do Estado.* Uma primeira confusão concerne à noção da neutralidade do Estado. Em si, *o Estado não pode e nem deve permanecer neutro a respeito da verdade e do bem,* porquanto seu primeiro dever é trabalhar para a perfeição moral dos seus membros, a qual não poderia achar condições favoráveis num regime político que por princípio decide ficar indiferente às exigências absolutas da ordem moral e espiritual, tal como a quis Deus.

Todavia, *na prática,* num país dividido sob o ponto-de-vista religioso, isto é, onde existem de fato diversas religiões e um número mais ou menos grande de indivíduos sem religião positiva, *a neutralidade do Estado pode justificar-se por motivo de prudência,* prudência que aconselha, para obter o bem da paz pública, respeitar as liberdades coletivas e individuais dos cidadãos, mesmo quando essas liberdades não se exercem segundo as exigências completas da verdade e do bem (sem violar todavia a ordem natural fundamental). Mas é preciso entender bem o sentido e as condições dessa neutralidade, e é êste o ponto sôbre o qual o liberalismo, mesmo puramente prático, professa opiniões errôneas.

De uma parte, com efeito, *a neutralidade do Estado não poderia ser reduzida à indiferença em matéria religiosa.* Assim entendida, reduzir-se-ia ela ao laicismo. Ao contrário, o que ela pode impor ao Estado é o *justo respeito,* proporcionado ao seu valor e aos seus títulos *públicos* (qualidale moral do ensino, valor social das doutrinas e número dos seus adeptos), *das diferentes confissões religiosas,* mas não a ignorância sistemática desta, nem tampouco a proteção de tôdas, segundo uma regra de igualdade material que ofendesse a justiça distributiva. Dêste ponto-de-vista, a Igreja Católica terá em tôda parte e sempre títulos especiais e, a bem dizer, únicos, a favor dos Estados. De outra parte, *na ordem pròpriamente moral e temporal,* a neutralidade do Estado não pode constituir motivo para que tolere a difusão das doutrinas e o livre desenvolvimento das seitas que professem princípios contrários às leis fundamentais do direito natural. O ateísmo é dêste número, pois a *crença em Deus* não pode ser tida como um ponto-de-vista puramente "confessional": *a existência de Deus é uma verdade que se impõe a todo homem, mesmo "puramente homem"* (como diz DESCARTES), *e que importa grandemente ao bem essencial da sociedade civil.* Fazer da neutralidade um dever de abstenção neste domínio realmente universal seria, da parte do Estado, abdicar os mais certos dos seus deveres e dos seus direitos.

495 b) *Neutralidade no ensino.* Êste aspecto da questão da neutralidade está ligado ao precedente, mas postula algumas observações

especiais. Quando o Estado é levado a criar *escolas públicas facultativas,* e, com mais forte razão, quando abusivamente reserva a si o monopólio da instrução da juventude, não é possível admitir que o ensino seja neutro, no sentido de que faça abstração de tôda noção religiosa e, em particular, exclua a menção dos deveres para com Deus (religião "natural"). A neutralidade *confessional,* quando se impuser na prática, não poderá, portanto, significar, da parte do Estado, senão um *cuidado permanente de assegurar a tôdas as crianças o ensino de sua religião* e de lhes favorecer o cumprimento de seus deveres religiosos.

A tese neutralista, em matéria de ensino, encerra dois pontos-de-vista, igualmente indefensáveis, a que, por antítese, poder-se-ia chamar os pontos-de-vista do vazio e do cheio. O *método do vazio* exige a *abstenção total do mestre em matéria de religião,* sob o pretexto de respeitar a liberdade da criança. Mas, neste caso, por que não haveria a abstenção de se estender igualmente às questões de moral? Em realidade, êste sistema é absurdo. Consoante sua própria lógica, êle conduziria a arredar também tôda espécie de alusão, direta ou indireta, às coisas da religião. A criança deveria ignorar o fato do cristianismo, o papel da Igreja na história, as realidades religiosas do presente. Os livros clássicos deveriam ser expurgados de tôda fórmula de natureza religiosa. (Sabe-se como a palavra "Deus", por sua freqüência nos textos literários, tem exercitado o zêlo negativo e fanático de todos os neutralistas: "Peixinho virá a ser grande desde que se lhe empreste vida..."). O sistema exigiria, em suma, que a criança fôsse educada em vaso fechado, de maneira que seus olhares e suas reflexões não fôssem perigosamente atraídos, na rua ou no seio da família, pelos sinais, pelos gestos, pelos livros ou pelos monumentos religiosos. Partindo da mesma posição, chegou-se a propor, para assegurar a plena liberdade da criança, que o Estado se encarregasse integralmente do ensino e da educação. Assim o método do vazio redundava, mui lògicamente, no *sistema da campânula pneumática.*

A miséria de semelhante método (inspirado no *Emílio* de ROUSSEAU) favoreceu, por reação, o *método do cheio.* Averiguado como está ser absolutamente impossível eliminar do ensino tudo o que, de perto ou de longe, encerra um aspecto religioso, a neutralidade pareceu exigir que, para respeitar a inteira liberdade da criança, o mestre a informasse, imparcial e escrupulosamente, de *tôdas as opiniões religiosas professadas pelos homens* no passado e no presente. Mas por que, neste caso, não lhes expor também os trinta sistemas de moral em voga, no dizer de VARRÃO, entre os pensadores da antiguidade, acrescentando-lhes, bem entendido, tantos outros que em nosso tempo foram inventados? Êste sistema poderia, aliás, estender-se a tôdas as matérias sujeitas à controvérsia. Acima de tudo, o mestre abster-se-ia, em todos êsses domínios, de

manifestar suas preferências. O que é certo é que o método do cheio, tanto quanto o do vazio, ainda que por razões contrárias, acaba por satisfazer a inteligência da criança.

Como se vê, os dois métodos se juntam no absurdo. Ambos se fundam *numa noção falsa e impraticável da neutralidade*. Mister se torna, entretanto, tentar dar a esta um sentido humano, pois muitas vêzes as circunstâncias o impõem. Para isto, distinguiremos na neutralidade um *aspecto social e público*, dependente do Estado, e um *aspecto individual*, dependente do mestre que ensina. *O Estado*, antes de tudo, só praticará efetivamente a neutralidade proporcionando a tôdas as famílias espirituais do país *os meios iguais de prover, por mestres de sua escolha* (e sob o contrôle legítimo e necessário que lhes pertence exercer), *à instrução e à educação das crianças*. Na *ordem individual*, todo mestre, cônscio de suas responsabilidades, aplicar-se-á sempre a *respeitar na criança a inteligência e a liberdade que já manifestam nela o homem que haverá de ser, senhor de seu destino moral e de sua vida religiosa*. Ensinando-lhe aquilo que êle crê profundamente ser a verdade, premunindo-o contra o êrro, o mestre dirige-se à inteligência da criança, não para violentá-la, senão para esclarecê-la e para submeter ao julgamento de sua razão, que decide em última instância, as razões que recomendam tal ou qual doutrina. É que o respeito da inteligência não consiste em abandoná-la a si mesma, numa idade em que a experiência e as capacidades críticas são inadequadas ou insuficientes, e sim em ajudar essa inteligência a julgar por si mesma, propondo-lhe, clara e pacientemente, as razões de aprovar isto e de rejeitar aquilo, inspirando-lhe o amor da verdade, o gôsto da reflexão, a retidão de um pensamento liberto das más paixões que são a fonte do que BOSSUET chama "o ódio dos homens contra a verdade".

Não é isto, honestamente, o que reclamaria um sentimento realista e humano da "neutralidade", isto é, para dar a esta palavra o único sentido inteligível que pode admitir, o respeito daquilo que, na criança, constitui a dignidade humana?

CAPÍTULO IV

MORAL INTERNACIONAL

SUMÁRIO[1]

Art. I. ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL. *Cooperação internacional.* Relações culturais. Acôrdos econômicos. Regimes de concordância. *Ordem internacional.* Princípios. Fatos. Porvir.

Art. II. DIREITO DE GUERRA. *Justa declaração de guerra.* Justa causa. Ausência de soluções pacíficas. *Condução justa da guerra.* Violência proporcionada. Leis de humanidade. *Paz justa.* Direito às reparações. Dever de moderação.

Art. III. DIREITO DE COLONIZAÇÃO. *Fundamentos do direito de colonização.* Títulos falsos. Títulos legítimos. *Deveres da colonização.* Ação colonizadora. Guerras coloniais. Direito de gôzo.

Conclusão. *A civilização e o progresso.*

500 Os problemas que a moral internacional apresenta são os da organização jurídica das relações internacionais, do direito de guerra, e, enfim, do direito de colonização.

ART. I. ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL

A sociedade política forma, consoante já vimos (*443*), uma sociedade completa e perfeita, e, portanto, uma sociedade

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Política*, IV, cap. II, VIII e XIII; X, cap. VIII. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 66, art. 8. FR. DE VITORIA, *De Jure Belli.* SUAREZ, *De Bello* (no Tratado "Das virtudes teologais"). GROTIUS, *De jure belli et pacis.* DELOS, *La société internationale et les principes du droit public*, Paris, 1940. L. RENAULT, *La guerre et le droit international*, Paris, 1916. M. LE FUR, *Guerre juste et juste paix*, Paris, 1919; *Éléments de droit international public*, Paris, 1940. Y. DE LA BRIÈRE, *Droit naturel et droit des gens* (*Archives de Philosophie*, XII, caderno 1, págs. 138 e segs.), Paris, 1931. J. FOLLIET, *Le droit de colonisation*, Paris, 1933; *Morale internationale*, Paris, 1936. J. MARITAIN, *L'Humanisme intégral*, Paris, 1936; *Religion et culture*, Paris, 1930.

soberana. Pròpriamente falando, não é, pois, parte de uma sociedade mais extensa, que seria a humanidade. Esta, com efeito, não pode ser considerada como uma sociedade, no sentido jurídico da palavra, porque não está sujeita a uma autoridade única, provida dos podêres políticos que acabamos de estudar. Nada obstante, daí não se segue que seja proibido aspirar a uma *organização internacional* tal que, sem renunciarem à sua soberania nem tratarem de fazer da humanidade uma sociedade política perfeita, por seu pacífico concêrto, os Estados assegurem ao gênero humano essa união que pedem não só a fraternidade humana, senão também as mútuas exigências, cada dia mais estreitamente solidárias, de tôdas as nações da terra. Isto supõe ao mesmo tempo a existência de um *espírito de cooperação internacional, e uma organização jurídica* das relações internacionais.

É óbvio que, quando se fala da soberania do Estado, não se trata de uma soberania *absoluta*. O Estado, com efeito, é, em primeiro lugar, tributário da lei moral, que, por ser universal, é, como tal, o princípio e o instrumento da ordem internacional; *fazer do Estado algo absoluto equivaleria a suprimir pura e simplesmente o direito internacional.* Mas, além disto, a absoluta soberania do Estado suporia a igualdade *aritmética* de todos os Estados, igualdade que, por sua vez, reduziria a nada tôda tentativa de organização internacional, já que neste sistema, tendo (por hipótese) qualquer Estado, por pequeno que fôsse, os mesmos direitos que um Estado grande, poderia impor sua vontade a todos os outros, ou (o que dá no mesmo), poderia anular a ação de todos os outros. A *igualdade aritmética* seria, pois, sinônimo de anarquia.

§ 1. Cooperação internacional

501. Esta cooperação pode manifestar-se sob a forma de relações culturais, de acôrdos econômicos e de convenções de concordância.

1. **Relações culturais.** Em primeiro lugar, conviria que as diferentes nações multiplicassem seus esforços para criar entre si *laços de recíproca compreensão e de amizade,* mediante o desenvolvimento das relações culturais e mediante sua cooperação nos trabalhos científicos, que, em grande parte, poderiam chegar a ser uma obra comum.

2. **Acôrdos econômicos.** No domínio econômico, uma ordem internacional digna dêste nome procuraria substituir, em tôda parte, por *convenções* e *acôrdos,* as guerras de tarifas aduaneiras, que nada mais são do que prelúdios de sangren-

tos conflitos. Ainda mais, de desejar seria que se instituísse uma *verdadeira ordem econômica* entre grupos de nações, conforme os recursos e as necessidades de cada uma, de modo que ela permitisse aos diferentes Estados regular de maneira mais correta as questões que concernem à produção das riquezas econômicas e ao trabalho. Uma bem entendida cooperação dos Estados deveria contribuir para fazer desaparecer a chaga do desemprêgo, e ao mesmo tempo favorecer o estabelecimento de pacíficas e confiantes relações entre as nações.

3. **Regimes de concordância.** Enfim, só vantagens poderiam advir, para todos os Estados, de se multiplicarem as convenções tendentes a estabelecer um *regime de concordância entre as respectivas leis dos diversos países*, de forma que elas garantissem mais eficaz e geralmente, por efeito de sua identidade, o respeito dos direitos e interêsses de todos. Grande número de convenções dêste gênero já têm sido levadas a efeito: convenções postais, telegráficas, rádiotelegráficas, ferroviárias, aduaneiras; protocolos relativos à propriedade industrial, à propriedade literária e artística; acôrdos concernentes ao processo do matrimônio, do divórcio, da tutela dos menores; convenção proibitiva do trabalho noturno para as mulheres, repressiva do tráfico de brancas, da venda de escritos pornográficos, de estupefacientes, etc. Dêste conjunto importante de acôrdos resulta uma espécie de *uniformidade de usos e de interêsses*, que normalmente deve contribuir para facilitar a aproximação moral dos povos.

§ 2. Ordem internacional

502 1. **Princípio.** Não haverá ordem internacional *enquanto os povos se não garantirem mùtuamente, de modo eficaz, o respeito de seus direitos naturais e contratuais*, tais como os define o direito internacional público e privado (direito das gentes), isto é, o direito à independência, o direito a exigir o cumprimento dos pactos e tratados, e o direito de ser socorrido em caso de agressão injusta.

Tudo isto supõe, evidentemente, uma *organização jurídica internacional*, destinada a assegurar a manutenção da paz e a permanente salvaguarda do direito entre os povos.

2. **Os fatos.** A idéia de uma moral internacional só se afirmou e precisou pouco a pouco no curso de uma longa evolução, cujas principais etapas parecem ser as seguintes:

a) *Antiguidade pagã.* Na antiguidade, a idéia de que as relações entre os povos deveriam ser reguladas pelo direito

só foi entrevista pelos Estóicos. ARISTÓTELES, que, por sua filosofia, tão firme noção tem da unidade da espécie humana, não parece haver concebido o reinado universal do direito entre os homens. E êle crê que a maioria das nações bárbaras (isto é, não gregas), e principalmente os povos asiáticos, são, por natureza mesmo, destinadas à servidão (*Política*, III, cap. IX, 1285 a, 17-19).[2] Ao contrário, os Estóicos ensinaram um otimismo cósmico que lhes fêz admitir a *regeneração da humanidade mediante um progresso indefinido e mediante a construção de uma Cidade do universo*, na qual a justiça e o amor seriam a lei única das relações humanas. Por isso, não é de admirar que os cristãos tão freqüentemente hajam descoberto um acento fraternal nos escritos dos Estóicos.[3]

Contudo, convir se deve também em que estas concepções, de grande nobreza, permaneceram, para os Estóicos, no estado de "paradoxos", ou, se se quiser, de *utopias*. Comumente, era isso para êles uma como extrema concessão, mas não uma certeza prática, nem uma esperança realmente fundada. Ademais, o princípio destas doutrinas não era o da fraternidade moral dos homens, senão o princípio panteísta que obrigava a ter os homens como membros de um Todo.

Na ordem prática, a antiguidade viu realizar-se aquela *Pax romana* que fôra preparada pelas guerras de conquista em que SANTO AGOSTINHO quase só via "bandoleirismo, mas cuja lembrança permanecerá viva durante tôda a Idade Média e até nos tempos modernos, como a de uma magnífica *organização unitária* que submeteu a um só govêrno e a uma só legislação os mais diversos povos do mundo civilizado.

b) *O cristianismo*. O pensamento cristão teve, neste terreno, *profunda e decisiva influência, trazendo para os homens o dever de se amarem como irmãos, filhos do mesmo Pai celeste, remidos igualmente por Cristo*, e assinalados pela mesma dignidade de herdeiros do reino dos céus. Desde o princípio a pregação cristã propôs-se fazer que fôsse uma realidade esta mensagem da fraternidade universal: "Já não há nem grego, nem judeu, nem circuncidado, nem incircunciso, nem bárbaro, nem cita, nem escravo, nem homem livre, mas Cristo é tudo em todos", declara S. PAULO (Col., 3, 11). De conformidade com êste princípio essencial, a Igreja congrega em seu seio *tôdas as raças e classes* da sociedade, e, ao mesmo tempo, *confere um dinamismo extraordinário à idéia de uma*

---

[2] Cf. também *Política*, IV, c. VIII, 1334 a, 1-2, onde ARISTÓTELES expõe que uma das razões legítimas da guerra é "reduzir à escravidão aquêles cuja vocação natural é serem escravos".

[3] Cf. SÊNECA, *Ad Marciam*, 4; *De Tranquillitate*, 14. PLUTARCO, *De exsilio*.

justiça natural que rege as relações dos homens e dos povos, idéia que os juristas romanos já haviam elaborado, mas sobretudo como uma regra interior do Império, e não como a lei universal de tôda a humanidade. O cristianismo, ao contrário, por seus próprios princípios, ia fazer nascer entre os homens *a idéia e a necessidade de uma organização internacional* fundada no respeito do direito, organização cujos progressos e vicissitudes serão, para o futuro, os mesmos da civilização.

c) *A Idade Média.* Foi na Idade Média que as conseqüências dos princípios cristãos tomaram corpo nas doutrinas políticas dos teólogos e juristas cristãos, e nas instituições jurídicas que podem resumir-se sob o nome de *Cristandade*, e nas quais AUGUSTO COMTE vê "a obra-prima política da sabedoria humana" (*Cours de Philosophie positive*, t. V, *Age du monothéisme*). A idéia essencial dêste sistema era a da *colaboração íntima, pôsto que sem confusão, da hierarquia espiritual com a hierarquia temporal* da Europa feudal. Em virtude desta colaboração, os decretos dos Papas e dos Concílios pouco a pouco fizeram prevalecer no direito público das cidades e dos reinos um *conjunto de regras uniformes* que tendiam a pôr ordem e justiça na vida internacional. Ao mesmo tempo, a arbitragem ou a mediação dos Papas e dos altos dignitários eclesiásticos impedia ou abreviava, por meios de direito, os conflitos armados (instituições da *Paz de Deus* e, mais tarde, da *Trégua de Deus*). Nos casos em que o direito e a justiça haviam sido violados de maneira particularmente ultrajante para a consciência cristã, os Papas e os Concílios lançavam mão de sanções espirituais então temíveis (excomunhão e interdito) e mesmo, às vêzes, de sanções temporais (apelação para o suserano). Dessarte, a *alma comum* que animava tôda a sociedade medieval passava, aos poucos, para as instituições, e traduzia-se numa organização, bastante imperfeita e precária sob muitos pontos-de-vista, mas que, sem embargo, pela primeira vez na história dava ao direito público um princípio de garantia e de estabilidade.

Em 989, no Concílio de Charroux, foi que o Arcebispo de Bordéus fêz admitir o princípio da Paz de Deus, que impôs sucessivamente aos beligerantes respeitarem as igrejas e os mosteiros, os bens dos pobres, os lavradores e as mulheres, os peregrinos, os caçadores e os pescadores, enfim, os animais de lavra e os moinhos. Indo mais longe, a Trégua de Deus, proclamada em 1041 pelo Concílio de Nice, e fundando-se no princípio agostiniano (cf. *Civ. Dei*. XIX, cap. VII. 12-13, 15) de que "a paz depende da vontade, e a guerra da necessidade" (*pacem habere debet voluntas, bellum necessitas*), exigiu dos beligerantes que suspendessem as hostilidades cada semana depois de noa (3 da tarde) da quarta-feira até prima (6 da

manhã) da segunda-feira. A proibição de lutar estendeu-se, depois, a tôda a duração dos dois grandes períodos litúrgicos do ano — Advento e Quaresma. Tôdas estas decisões relativas à Paz de Deus e à Trégua de Deus eram sancionadas por censuras eclesiásticas e pela instituição do *pactum pacis*, em virtude do qual o conde ou o barão que estava na impossibilidade de fazer cessar os crimes cometidos em seus domínios invocava contra o agressor a ajuda armada das milícias diocesanas.[4]

504 d) *Princípio de equilíbrio.* Quando a formação dos grandes Estados modernos e, sobretudo, a ruptura da unidade católica consumada pelo cisma protestante completaram a ruína do sistema que havia fundado a unidade moral e jurídica da antiga Cristandade, a fórmula política que começou a regular as relações internacionais foi a do Equilíbrio. Em virtude desta fórmula, consagrada pelos Tratados de Vestfália (24 de outubro de 1648), a segurança de todos devia ser assegurada por um estado geral no qual *nenhuma potência viesse a adquirir preponderância tal que, em caso de empreendimento ambicioso ou injusto, não pudesse ser contida pelas demais potências.*

Foi êste sistema, em primeiro lugar, uma *receita política* inspirada pelo desaparecimento do edifício social e jurídico da Cristandade. Também foi erigido em *princípio do direito público*, porém à custa de abuso evidente. Porquanto, não sòmente *o equilíbrio das potências jamais pode assegurar senão uma paz precária e falaz,* visto o equilíbrio assim concebido não passar, ainda, de um aspecto da fôrça mas *sobretudo porque, erigido em regra do direito das gentes, êsse equilíbrio conduz a conseqüências completamente imorais,* com justificar os tratos internacionais destinados a fazer pagar pelos fracos as conquistas e as injustiças das grandes potências. Finalmente, o princípio do equilíbrio tem as mesmas taras que as morais do interêsse: como elas, êle desnatura o caráter essencial do dever e do bem, e sob hipócritas aparências dissimula o soberano reinado da fôrça.

e) *Santa Aliança e Concêrto europeu.* O século XIX viu nascerem diversas tentativas de organização jurídica internacional, das quais as duas principais foram a Santa Aliança e o Concêrto europeu.

Com seu "Diretório europeu" (1815-1830), a *Santa Aliança* agrupava os monarcas que queriam defender seus títulos contra as idéias democráticas da Revolução francesa. *Ela re-*

---

[4] Cf. M. CHOSSAT, *La Guerre et la Paix d'après le droit naturel chrétien*, Paris, 1918. M. ZYZYKINE, *L'Église et le droit international*, Bruxelas, 1940.

pôs em honra o antigo princípio medieval da intervenção, como único meio eficaz de garantir o respeito da ordem internacional.

Quanto ao *Concêrto europeu*, que sucedeu à Santa Aliança quando o princípio da legitimidade deixou de ser o eixo do direito público, quis êle ser não um órgão de direção, mas, em certa medida, um *órgão regulador da vida internacional*, destinado a garantir a paz à Europa e ao mundo inteiro. Mas, por um lado, o Concêrto europeu sofreu a ação das influências preponderantes e variáveis exercidas por um ou outro dos grandes Estados e, por êsse meio, consagrou sucessivamente os princípios mais opostos: "princípio de não-intervenção", depois "princípio das nacionalidades", depois "princípio da solidariedade dos povos". Por outro lado, o Concêrto europeu jamais se baseou numa regra permanente de ordem jurídica, nem pôde jamais oferecer uma garantia real e sólida do direito de todos.

505 *f) Côrte de Arbitragem de Haia.* Convém citar também a notável *tentativa de codificação*, operada em Haia, *das regras internacionais relativas à guerra, e sobretudo a obra jurídica das Conferências de Haia, visando à pacífica regulação dos conflitos internacionais por via de mediação e de arbitragem.* De 1899 a 1914, uma dúzia de questões litigiosas, duas das quais particularmente graves, foram reguladas pela Côrte Permanente de Haia. Sem embargo, evidente era que essa Côrte carecia de meios para fazer executar suas sentenças e, ainda mais, do poder de avocar a si todos os conflitos, para os resolver por vias pacíficas. A ordem internacional exigia, pois, para ser efetiva, ao mesmo tempo a *instituição de uma arbitragem obrigatória* entre os Estados, e a *organização de sanções* contra os violadores do direito. Com efeito, no domínio internacional como no domínio civil, não existe lei verdadeira a não ser que haja sanções para garantirem o respeito da lei.

g) Sociedade das Nações. Nestes princípios quis inspirar-se a Sociedade das Nações, criada pelo Tratado de Versalhes (1919). Consoante os artigos relativos a esta nova organização internacional, ou Pacto, os Estados-membros "comprometem-se a respeitar e a manter, contra qualquer agressão exterior, a integridade territorial e a independência política atual de todos os membros da Sociedade". Se entre os Estados se eleva uma desavença suscetível de conduzir a uma ruptura, êstes se comprometem a submetê-la ao *processo de arbitragem* e, em seguida, "a executarem de boa-fé as sentenças pronunciadas, e a não recorrerem à guerra contra todo membro da Sociedade que com elas se conformar". "No caso de não exe-

cução da sentença, o Conselho adotará as medidas que devem assegurar-lhe o efeito", isto é, recorrerá a *sanções internacionais*, que poderão ser morais, econômicas ou militares.

A Sociedade das Nações inspirava-se numa grande idéia, e correspondia a uma necessidade universal de paz e de justiça nas relações entre os povos. Todavia, fracassou. Êste fracasso deveu-se a múltiplas razões, porém as principais parece haverem sido: não ter a Sociedade das Nações sabido, ou podido, dispor a seu serviço de uma fôrça capaz de fazer executar seus arestos; só haver agrupado efetivamente uma parte das nações do mundo, pois vários dos grandes Estados ficaram fora; por isto mesmo, haver ela estado, não raro, a serviço dos interêsses egoístas das grandes potências.

506 3. **O porvir.** No fim da Segunda Grande Guerra, em 1945, houve uma grande esperança de que as nações quisessem afinal procurar o meio eficaz de substituir o reinado da fôrça pelo reinado do direito.

a) *Princípios de uma organização de paz.* Tendo em conta as múltiplas tentativas de organização internacional até então aparecidas, e particularmente da mais original de tôdas, que foi a Sociedade das Nações, o Papa Pio XII, na véspera do Natal de 1939, propôs ao mundo sete princípios que definiam as condições segundo as quais se poderia restabelecer e manter a paz no mundo. São os seguintes êstes princípios:

I. Direito de tôdas as nações, grandes e pequenas, fortes ou fracas, à vida e à independência.

II. Redução dos armamentos, e precauções contra o abuso da fôrça material.

III. Reconstituição das instituições internacionais, tendo em conta as experiências que revelaram as lacunas ou a impotência das mesmas.

IV. Criação de instituições jurídicas destinadas a garantir a execução das convenções internacionais e, em caso de reconhecida necessidade, a revisá-las, a corrigi-las.

V. Tomada em consideração das verdadeiras necessidades e justas demandas dos povos, bem como das minorias étnicas.

VI. Revisão dos tratados equitativa, sábia, e promovida pelas vias pacíficas de um acôrdo amigável, onde quer que se inculcasse necessária.

VII. Restauração, nos costumes públicos, do senso da responsabilidade e da justiça social.

Muito, e com justa razão, têm os juristas contemporâneos insistido sôbre o princípio do respeito dos tratados (*pacta sunt servanda*). Mas alguns chegaram a fazer dêste prin-

cípio o fundamento único do direito internacional. Há nisto um duplo excesso. Por uma parte, com efeito, *não se pode universalmente dizer que um compromisso assumido deva ser sempre respeitado*: os que visam a um objeto moralmente ilícito são nulos, não só em direito natural, como também em direito internacional positivo. Por outra parte, *o consentimento dos Estados não é a única fonte do direito internacional*, porque o costume internacional e os princípios gerais do direito criam obrigações que se impõem igualmente, fora de qualquer convenção. Cumpre também ter em conta a cláusula *rebus sic stantibus*, que afeta tôdas as convenções, e graças à qual uma estipulação só é válida na medida em que a situação permanece inalterada. Não resta dúvida de que esta cláusula encerra certos perigos, e de que, aplicada sem circunspeção, poderá ela pôr em questão o mor número dos tratados. Por esta razão é que certos juristas creram dever afastá-la. Mas o remédio seria tão perigoso como o mal temido, porque tenderia a eternizar convenções que já não estão em harmonia com as exigências da vida internacional. Por isto, convém sòmente precisar a cláusula *rebus sic stantibus*, isto é, prever o mais possível os casos em que pode ela ter de atuar, e sobretudo convir em que nunca deverá ela ser aplicada de maneira unilateral, sem uma tentativa de composição prévia entre as partes contratantes.

b) *A Carta das Nações Unidas*. Em maio e junho de 1945 reuniu-se em S. Francisco uma conferência para elaborar o plano de uma nova organização internacional destinada a trabalhar para que sejam realizadas as condições em que a justiça, o respeito das obrigações oriundas dos tratados e de outras fontes da lei internacional se tornassem uma realidade e, por êsse meio, fôssem mantidas a segurança e a paz internacionais. Ao cabo de longos debates, terminou a Conferência, a 26 de junho de 1945, pela assinatura solene da Carta das Nações Unidas por parte das cinqüenta potências participantes.

A Carta encerra os seguintes organismos: 1. Uma *Assembléia Geral*, que discute e formula recomendações. 2. Um *Conselho de Segurança*, composto de onze membros, cinco dos quais permanentes (Estados-Unidos, Grã-Bretanha, URSS, França e China), com direito de veto sôbre tôdas as questões que não dependem de processo, e seis não permanentes, eleitos pela Assembléia Geral. 3. Um *Conselho Econômico*. 4. Um *Conselho dos "Trusteeships"*, habilitado a controlar a administração dos territórios sob mandato. 5. Uma *Côrte de Justiça Internacional*. 6. Um *Secretariado-Geral*.

A diferença para com a antiga Sociedade das Nações e a superioridade da Carta estão na criação de um organismo que agrupa fôrças militares que eventualmente poderão ser colocadas à disposição do Conselho de Segurança, e que comporta

um Estado-Maior internacional. Para que o Conselho de Segurança possa movimentar o organismo militar, mister se fará que os cinco membros permanentes (votando todos no mesmo sentido), mais dos membros não-permanentes, decidam a intervenção armada. Daí se segue que o veto de um só dos membros permanentes bastará para bloquear o mecanismo. As cinco grandes potências arrogaram-se, pois, em certo sentido, o privilégio de ficar acima da lei internacional que elas próprias criaram.[5]

Art. II. DIREITO DE GUERRA

507 A guerra é, para um povo, o meio de fazer respeitar seus direitos. Mas êste meio encerra em si perigos tais, e acarreta tais sofrimentos, misérias, lágrimas e ruínas, que uma nação só pode a êle recorrer em certas condições estritamente limitativas, e, uma vez declarada a guerra, deve essa nação desenvolvê-la dentro dos sentimentos de humanidade e de moderação que regulam o direito de legítima defesa; e, finalmente, terminá-la por uma paz que assegure realmente a tranqüilidade da ordem.

§ 1. Justa declaração de guerra

O princípio geral que domina esta matéria é que *uma guerra só pode ser moralmente honesta e lícita se se baseia na justiça vindicativa*, isto é, que o recurso à fôrça das armas só é legítimo quando tem por fim ou repelir ou prevenir uma agressão injusta, opor-se a uma ação gravemente culposa, e castigar os seus autores. Resulta dêste princípio que uma declaração de guerra só é lícita sob estas condições: que seja feita por uma causa justa e que só ocorra quando não existir outro meio eficaz de assegurar o respeito do direito.

---

5 Desde 1945, os fatos hão demonstrado que o direito de veto podia, pela sua aplicação sistemática (tal como a tem praticado a URSS), tornar-se um obstáculo absoluto às decisões mais necessárias e mais urgentes no domínio internacional, e reduzir a ONU a uma completa impotência. Havia nisso um vício radical, que a ONU tentou corrigir criando, em 1947, um "Comité" interino ou "pequena assembléia", encarregada de preparar o trabalho das sessões da Assembléia, e também de estudar a prática das suas resoluções. A intenção era dar a uma emanação do órgão universal a vantagem de uma sessão contínua, até aqui reservada ao Conselho de Segurança; e, ao mesmo tempo, assenhorear-se de uma questão que, assim, escapava ao direito de veto. De fato, a "pequena assembléia", sem ter sido abolida, cessou de se reunir. (Cf. *Encyclopédie française*, 11, 42, 15. *La Vie internationale*, seção D, cap. II).

1. Causa justa

a) *A guerra pelo direito.* Só pode a guerra ser lìcitamente empreendida se se trata de obter a *reparação de um direito autêntico e certo, de considerável importância,* que tenha sido objeto de uma violação grave e certa. Êste caso verifica-se ao máximo e de maneira evidente cada vez que a guerra é inìquamente imposta a um povo pela iniciativa brutal de outra nação. O povo atacado acha-se, claramente, em estado de *legítima defesa,* o qual justifica seu direito, e mesmo seu dever, de repelir pela fôrça a violência contra êle exercida.

b) *Causas más.* Pelo contrário, é óbvio que só como crìminosas se hão de ter as guerras impostas pelo espírito de conquista, isto é, destinadas a satisfazer as cobiças territoriais (necessidades de expansão) ou econômicas (busca de mercados comerciais); por espírito de vindita; por efeito automático de alianças que funcionam sem preocupação de justiça ou de injustiça; por combinação de política exterior (por exemplo, para afastar uma revolução que ameaça), ou por orgulho nacional (guerras de prestígio, etc.).

508

2. Ausência de soluções pacíficas

a) *Princípio.* Para que haja justa declaração de guerra, é necessário *haver primeiro esgotado todos os meios de resolver o conflito de maneira pacífica* (negociações diretas, mediação de terceira potência, arbitragem de um Estado neutro ou de um organismo internacional). Suposto que o adversário se negue obstinadamente a tôda resolução equitativa do conflito, coloca-se êle assim no caso de ser a isso coagido pela fôrça. Pode esta, desde então, ser exercida, quer a *título de sanção,* pelos Estados que agem por decisão de justiça de uma Côrte internacional, quer, na ausência de tal organização, pelo Estado lesado, que, *em virtude do direito de espada* (*jus gladii*),[6] está autorizado a levar a ofensiva ao território do adversário, para obter a reparação do dano injusto.

b) *Caso prático.* Pode-se perguntar se existe deveras algum caso em que uma guerra ofensiva possa ser considerada como uma guerra justa por parte do país que lhe toma a iniciativa. Indubitàvelmente, se nos ativermos ao *princípio abstrato* que vimos de enunciar, há que admitir que pode dar-se êsse caso: e êle se dá cada vez que uma grave injustiça foi

---

[6] S. PAULO, *Rom.,* XIII, 4: "O príncipe é para ti ministro de Deus para o bem. Mas, se fizeres o mal, teme; porque não é em vão que êle traz a espada, porquanto é ministro de Deus para punir aquêle que faz o mal".

cometida e não existe outro meio senão a guerra para obter a reparação requerida.

Tal é a solução abstrata. *Pràticamente*, as coisas são menos simples. Porquanto é evidente que, como no caso do direito de sublevação que mais acima examinamos (*486*), é preciso ainda estar seguro de que a guerra não acarretará maiores males do que os que ela pretende evitar. Casos haverá em que razoàvelmente possa ter-se esta certeza? Aqui é que, mais do que em outras ocasiões, pela gravidade da decisão a tomar, deve a prudência política pesar cuidadosamente os prós e os contras. Em todo caso, é necessário que sejam *de extraordinária importância os interêsses, materiais ou espirituais*, que entram em jôgo, para que um Estado se creia fundamentado, não já para declarar guerra, senão simplesmente para encarar a possibilidade de uma guerra ofensiva. São tais os males que a guerra acarreta, que realmente se faz mister seja ela, a um tempo, o último recurso e o recurso absolutamente necessário.

§ 2. Justa condução da guerra

509 Uma vez declarada a guerra (por uma causa suposta legítima), nem tudo é permitido contra o adversário. Quem se empenha numa guerra justa pode, sem dúvida, empregar todos os meios habituais de violência para vencer o inimigo e obrigá-lo a pedir a paz. Porém *êste direito à violência não é ilimitado*. Como o direito de legítima defesa ou o direito de punir, deve êle ser ao mesmo tempo proporcional ao mal que se repele e conforme às leis da humanidade.

1. **Violência proporcional.** A única violência proporcional é a *de ordem estritamente militar ou estritamente exigida pelas operações militares*. Não é, pois, permitido devastar sistemàticamente um país, nem acumular nêle desastres irreparáveis (destruição das minas, árvores e culturas, dos monumentos públicos). Isso a que às vêzes se chama a "guerra total", e que é exatìssimamente a ruína total dos territórios em que se desenrolam as hostilidades, é certamente excluído pelo direito natural, que proíbe quaisquer violências que ultrapassem aquilo que é deveras necessário para se defender ou para obter reparação do direito.

2. **Leis de humanidade.** Para ser conduzida justamente, com maior razão não pode a guerra admitir *nenhuma forma de crueldade, de deslealdade e de imoralidade*, sejam quais tenham sido, aliás, os crimes cometidos pela potência inimiga.

Concretamente, segundo êste princípio geral, estão *abso-*

lutamente excluídos: o emprêgo da iperita e dos gases asfixiantes; jactos incendiários; o uso de armas envenenadas; o envenenamento das fontes, dos poços e dos cursos de água; o bombardeio de cidades abertas; a liquidação dos feridos graves; as violências diretas e sangrentas exercidas contra os não-combatentes; o exercício de um bloqueio que condena metòdicamente à fome imensos países; o extermínio das populações conquistadas; a expulsão, em massa, de seus habitantes; a chacina dos prisioneiros de guerra; quaisquer atentados à honra, à vida e à propriedade dos particulares em país conquistado; as represálias sangrentas e sôbre não-combatentes, não responsáveis, êstes, por crimes a punir,[7] a tortura para obter informações ou confissões.[8]

Os países civilizados comprometeram-se, em sua maioria, por convenções internacionais, a abster-se dessas violências desumanas. Existe um *Código de guerra*, editado em Haia em 1917, completado e precisado depois (*Convenção de Genebra*) por diversas cláusulas, e que tende a assegurar a todos os povos, em caso de conflito armado, o respeito das regras elementares sem as quais, já martirizada pelas guerras fratricidas dos povos, a humanidade soçobraria na barbárie.[9]

§ 3. A PAZ JUSTA

510 O objetivo da guerra é a paz. Esta fórmula de ARISTÓTELES (*Política*, IV, c. XIII, 1334 a, 14-15), que chegou a ser um axioma, exprime uma profunda verdade, e suas conseqüências vão a muito além do que à primeira vista possa parecer. Com efeito, não se pode esperar que a guerra produza a paz quando as cláusulas desta impõem ao inimigo vencido violências inúteis ou injustas. *Não há paz autêntica senão a que é conforme ao direito.* Tôda paz de violências não passa de uma espécie de trégua, e cria condições para nôvo conflito. Quais são, pois, os direitos e os deveres do vencedor? (Supomos que o vencedor tenha feito uma guerra justa, sem o que não só não teria êle direito algum, senão que teria o dever de reparar, na medida do possível, os danos causados).

---

7 Sôbre a questão das represálias, cf. L. LE FUR, *Des représailles en temps de guerre*, Paris, 1919. O princípio das represálias não é excluído pelo direito natural, se se tomar a palavra no seu sentido jurídico. Mas, na prática, embora as represálias sejam legítimas, em tempo de guerra, contra um inimigo que se tornou culpado de graves violações das leis ordinárias da guerra, não podem, entretanto, admitir qualquer meio de prejudicar o inimigo, mesmo que sejam os mais cruéis e imorais.

8 Cf. J. VIALATOUX, *La répression et la torture. Essai de philosophie sociale et politique*, Paris, 1957.

9 Cf. L. RENAULT, *La guerre et le droit international*, Paris, 1915.

1. **Direito à reparação.** Tem o vencedor direito a retomar do inimigo aquilo de que êste injustamente o privou; a obrigá-lo às *reparações materiais* que as destruições praticadas reclamam; a fazê-lo pagar *indenizações* em compensação das pesadas despesas que êle, vencedor, teve de suportar para a defesa de sua justa causa; e a assegurar, no território do adversário, por *tropas de ocupação* ou por fortalezas, os meios de segurança que lhe são necessários, ou os meios de coerção de que poderia necessitar no caso de faltar o inimigo ao cumprimento das cláusulas do tratado de paz.

511 2. **Dever de moderação.** Em compensação, o direito natural exclui *qualquer tentativa de esmagar o inimigo vencido,* esmagamento operado pela imposição de medidas econômicas e financeiras tão onerosas, de coações militares tão pesadas, de condições tão humilhantes, que a paz assim concluída não possa ter outro resultado senão gerar ódios implacáveis e proporcionar ao espírito de guerra novos alimentos.

Deve, pois, a paz ser obra da justiça; não de uma justiça rígida e dura como o aço, mas de uma *justiça temperada pela caridade.* Até mesmo, para realizar o seu ideal, isto é, a pacificação dos espíritos e dos corações, *a paz autêntica,* diz SANTO TOMÁS (IIa IIae, q. 29, art. 3, *ad* 3), *deverá depender da caridade mais do que da justiça,* já que deve visar a promover entre os povos o advento dessa amizade que é por excelência a virtude das sociedades prósperas e a flor da civilização.[10]

ART. III. DIREITO DE COLONIZAÇÃO

512 Pode a colonização ser definida como o ato de um país que se apropria de um território ainda não ocupado, ou inexplorado por seus ocupantes, e nêle instala seus nacionais. Mas esta definição é por demais material, e descura o caráter específico da colonização. Para assinalar êste caráter, dir-se-á que *a colonização consiste na ação metódica que um povo organizado exerce sôbre outro povo cujo desenvolvimento é manifestamente, quer apropriando-se do seu território, quer simplesmente tomando a seu cargo a administração do país.* As questões que a colonização suscita são: saber em que condições pode esta ser tida como legítima, e quais são os direitos e os deveres que ela confere ao país colonizador.

---

[10] Cf. Y. DE LA BRIÈRE et P.-M. COLBACH, *La Patrie et la Paix,* Paris, 1937, págs. 215 e segs.

§ 1. Fundamento do direito de colonização

Razões mui diversas são propostas para justificar a colonização. São, porém, estas razões de valor desigual, e algumas não podem ser aceitas. Cumpre, pois, examiná-las brevemente, para definir em que condições uma colonização pode ser tida como legítima.

A. Títulos não válidos

1. **A fôrça.** A colonização jamais pode fundar-se na fôrça, porque *a fôrça não confere direito algum* aos que dela se servem. A fôrça só vale como instrumento do direito; quando é exercida sem direito, ela só representa uma injusta violência. Daí não se segue que o ato de colonizar deva excluir sempre o recurso à fôrça, senão, ùnicamente, que esta não pode, por si só e por sua própria virtude, criar título legítimo ao povo colonizador.

2. **Superioridade racial.** Mesmo supondo que ela seja real, coisa sempre discutível, complexas como são as questões de raça (*438*), também a superioridade racial não pode criar um autêntico direito de colonização. *A superioridade, racial ou outra, cria deveres, e não direitos,* ou, pelo menos, seus direitos são função dos deveres que lhe incumbem.

3. **Conveniência econômica.** Para que as necessidades econômicas de um povo possam conferir-lhe um direito de colonização, seria preciso que o interêsse se tornasse o primeiro princípio da moralidade. O roubo, do mesmo passo, tornar-se-ia legítimo. Em realidade, só o caso de necessidade extrema pode, às vêzes, conforme vimos (*332*), fazer cessar o direito de propriedade e justificar, em certa medida, a colonização de um território (inexplorado por seus habitantes) por um povo fundamentalmente desprovido dos recursos necessários à sua existência.

B. Títulos legítimos

513 1. **Os três fundamentos da colonização.** Fazendo abstração dos títulos particulares que legitimam concretamente tal colonização, mas que só a esta se aplicam, podem-se fazer valer, para justificar a colonização, três títulos gerais, que são: o bem comum da humanidade, as exigências da caridade, o dever civilizador.

a) *O bem comum da humanidade.* Tornamos a encontrar aqui o princípio que já estabelecemos na questão do direito de

propriedade. Originàriamente, dizíamos então (*310*), as riquezas naturais pertencem a todos os homens. Mas o bem comum da sociedade exige que êstes recursos sejam objeto de uma apropriação privada, mais favorável à sua valorização do que uma posse coletiva, e tal, por conseguinte, que essa apropriação tenha por fim, não o bem particular e exclusivo do proprietário, senão a utilidade comum da sociedade (*usus communis*). Vale êste princípio, proporcionalmente, para os próprios Estados, cujos bens estão ordenados ao bem geral da humanidade. Esta, com efeito, no estado atual do mundo, só pode obter seu bem comum por intermédio das diferentes sociedades políticas, que, cada uma em sua posição e consoante seus meios, concorrem para o bem material e espiritual de tôda a raça humana.

Há, pois, mesmo no plano nacional, uma *função* a que se poderia chamar, não pròpriamente social, já que a humanidade não forma uma sociedade juridicamente constituída, mas *humanitária*, da propriedade política. Esta não é legítima senão *em razão do bem comum universal*. Ora, verifica-se haver povos que vegetam miseràvelmente em espaços ricos de preciosos recursos que êles não sabem ou não querem explorar, e que seriam de utilidade considerável a um tempo para os próprios habitantes dêsses territórios e para o conjunto da comunidade humana. Vê-se também que grupos de não-civilizados ocupam, sem título político bem definido, imensos territórios mal povoados, que vantajosamente poderiam receber, para proveito de todos, o excesso demográfico de certos países superpopulosos. No interior de um Estado, a autoridade pública realizaria, para o bem comum, quer expropriações, quer uma melhor distribuição das populações. Na humanidade, à falta de uma autoridade supranacional que estivesse autorizada a adotar semelhantes medidas, pode-se pensar que uma nação tem o direito de proceder, por sua própria iniciativa, em virtude de uma espécie de *mandato implícito da comunidade humana*, à ocupação e à administração dos territórios não explorados e mal povoados.

514 b) *Exigências da caridade*. A caridade também pode fundamentar não sòmente um direito, senão às vêzes também um *dever de intervenção*. Para admitir esta hipótese, basta encarar o caso em que certos povos se acham submetidos a tal opressão física e moral (antropofagia, sacrifícios humanos, escravidão, matanças periódicas, etc.), que as nações civilizadas podem considerar-se chamadas a tomar em mãos a defesa dos fracos e dos oprimidos, e a estabelecer uma ordem conforme às leis da humanidade. Não raras vêzes êste dever de intervenção implicará um direito de colonização, quando esta se afigurar necessária para levar a bom têrmo a tarefa

empreendida, em razão mesmo da sua dificuldade e do longo tempo que ela reclama.

c) *Obra civilizadora.* Enfim, se se admitir que às nações civilizadas incumbe o dever de promover os bens superiores de que elas gozam, poder-se-á considerar que *a função civilizadora fundamenta o título por excelência do direito de colonização.* Mister se torna, porém, entender bem o têrmo "civilização". Não poderia tratar-se de determinações históricas concretas e contingentes que de alguma sorte individualizam tal ou qual povo, mas sim da *perfeição de vida moral e espiritual, junta aos bens materiais que a condicionam,* que define o ideal da humanidade. É coisa bastante sabida que existem populações verdadeiramente desprovidas dêsses bens pròpriamente humanos. Porém ainda menos se compreende que as nações civilizadas, antes de terem direito sôbre os recursos que êsses povos deixam inexplorados, tenham para com êstes um *dever de assistência fraterna.* Dêste dever é que pode proceder o direito de colonização, cada vez que a obra civilizadora só puder exercer-se pela ocupação do país. Esta achar-se-á justificada por seu fim essencialmente moral e perfeitamente humano.

515 2. **Ordem dos títulos de colonização.** Os três títulos que acabamos de analisar não se separam: acham-se normalmente unidos e prestam-se mútuo apoio. Nenhum empreendimento de colonização se justifica se não pode lealmente invocar, a título principal, uma ou outra dessas razões, cada uma das quais, conforme o caso, implica as outras duas.

Por aí se vê que, se se considera a ordem dos fins, *o que ocupa o primeiro lugar é sempre o bem geral da humanidade.* Vem depois o bem do povo colonizado. E só em último lugar vem o interêsse da nação colonizadora, o qual só pode justificar-se a título de *remuneração dos encargos da colonização.* Sendo a ordem de execução diferente da ordem de intenção, ao bem da comunidade indígena é que primeiramente deverá aplicar-se o Estado colonizador, pois assim é que êle realizará o bem comum da humanidade, da mesma forma que o cidadão serve sua pátria dedicando-se à sua família, e serve à comunidade humana trabalhando por sua própria pátria.

§ 2. DEVERES DA COLONIZAÇÃO

516 Dos princípios que precedem decorrem os deveres da nação colonizadora, sob o tríplice ponto-de-vista do ato da colonização, da fruição do país colonizado e do recurso eventual à fôrça das armas.

1. **Ação colonizadora.** A nação colonizadora está obrigada a *respeitar os direitos naturais das populações indígenas,* as quais, em sua situação material e moral inferior, conservam todos os títulos em que se funda a dignidade da pessoa humana. Não é, pois, permitido abusar da sua fraqueza para explorá-las sem dó nem piedade, reduzindo-as à servidão ou à escravidão, e ainda menos exterminá-las ou contribuir para seu embrutecimento iniciando-as nos vícios dos civilizados.

Pelo contrário, *o Estado colonizador tem o dever de proporcionar aos indígenas todos os bens da civilização, e em primeiro lugar os bens morais e espirituais,* que são os mais preciosos de todos. A política colonial deve favorecer especialmente a ação dos missionários: as nações cristãs devem considerar como uma de suas glórias mais puras facilitarem o acesso das populações atrasadas à luz do cristianismo.[11]

Com freqüencia as nações civilizadas gravemente se equivocaram sôbre a natureza da obra civilizadora que lhes incumbia. Visaram, com efeito, ora a impor aos indígenas um determinado tipo de cultura, que não se poderia, sem abuso, confundir com a civilização; ora, ao contrário, sob o pretexto de respeitar as culturas indígenas, a tolerar ou incentivar os povos colonizados as práticas menos compatíveis com as exigências de uma civilização autêntica. Há nisto um duplo êrro, suscetível de viciar a fundo a ação colonizadora. Tanto mais quanto, *introduzindo sua própria cultura entre os povos indígenas, os povos colonizadores transmitem-lhes ao mesmo tempo suas taras e seus vícios com uma generosidade muito mal-entendida.* "Os Brancos para aqui vieram", dizia um velho chefe negro a M. LE ROY. "Comerciaram. Instalaram soldados. Mandaram vir navios carregados de mercadorias. Tudo isso está bem. Porém meus filhos já não crêem mais em nada. Minhas filhas estão dispersadas por tôda parte. Os velhos já não são escutados. Os Brancos tiraram-nos nossas crenças e não nos deram nada com que substituí-las. É disto

[11] Como o observava GEORGES GOYAU (*La condition internationale des Missions catholiques*, Paris, 1930, pág. 122), "tende-se para êste paradoxo aparente, de ver a comunidade essencialmente laica dos Estados, cristãos e não-cristãos, conceder à obra missionária, em nome dos direitos da consciência, certa espécie de proteção, tal como pôde fazê-lo, na Idade Média, em nome dos direitos de Deus, a comunidade cristã dos Estados, a cristandade. Os congressos e atos internacionais do último quarto de século, pôsto que prescindam do *Credo*, rendem aos missionários uma homenagem implícita, incentivando-os, favorecendo-os, em razão de sua obra civilizadora e filantrópica; e a opinião internacional, hoje em dia, parece achar, para repetirmos os têrmos da VI Comissão da Sociedade das Nações (10 de setembro de 1926), que as missões têm sido sempre o meio mais eficaz de tirar da barbárie os indígenas de certas regiões e de incorporá-los moral e intelectualmente na comunidade humana".

que estamos morrendo" (EUG. DUTHOIT, *Le Problème social aux colonies*, ed. C. S. F., pág. 25). Com êsse mesmo espírito protestava GANDHI contra a pretensa civilização do Ocidente: "Ela faz do bem material o fim único da vida. Absolutamente não se ocupa com o bem da alma. Desvaira os europeus, escraviza-os ao dinheiro, torna-os incapazes de paz, e até de vida interior; ela é um inferno para os fracos e para as classes trabalhadoras, mina a vitalidade das raças. Essa civilização satânica acabará destruindo-se a si mesma" (ROMAIN ROLLAND, *Mahatma Gandhi*, Paris, 1921, pág. 45). Temos de confessar que só pode é falir uma ação colonizadora que se faça instrumento de uma cultura que carreia de cambulhada, sem discriminação, o melhor e o pior, e que, na melhor das hipóteses, correria o risco de aparecer aos indígenas como um princípio de renegação e de erradicação.

517 2. **Direito à independência.** Não sendo uma colônia uma propriedade de renda que o Estado colonizador teria apenas que explorar indefinidamente em seu proveito, a posse dos territórios coloniais necessàriamente tem *limites*, a um tempo em seu modo e em sua duração. Em primeiro lugar, deve ela permitir aos indígenas melhorarem sua situação material, aumentar o bem-estar e a saúde públicos, e ensiná-los a fazer frutificar de maneira a mais útil as riquezas de seu solo e subsolo.

A tentação natural dos Estados colonizadores poderia ser a de se deixarem sustar nessa obra de justiça pelo temor de criarem rivais nos indígenas que êles iniciam nas técnicas industriais. Mas isto equivale a dar ao motivo egoísta do interêsse uma injusta primazia. Porque *o fim da colonização não é proporcionar um campo ilimitado ao apetite de poder e de riquezas do Estado colonizador, mas sim tornar os indígenas aptos sàbiamente governar-se por si mesmos*, e a trabalharem por seus próprios meios no bem comum da humanidade. Daí se segue que o país colonizador deve conceder ao povo colonizado, na medida do possível, uma parte na administração e no govêrno de seu próprio país, com o intuito de prepará-lo para a emancipação e para a autonomia, quando o exercício da tutela econômica e política se houver, finalmente, tornado inútil.[12]

Sabe-se que virulência assumiram, nos nossos dias, as reivindicações dos povos colonizados, reclamando cada vez com mais fôrça, e não raro pela violência, o reconhecimento do seu *direito à independência*. Abstraindo aqui das circunstân-

[12] Cf. J. FOLLIET, *Le Droit de colonisation*, Paris, 1933; *Le Travail forcé aux Colonies*, Paris, 1934.

cias particulares que às vêzes complicam o problema (caso da Algéria, povoada por uma forte minoria de franceses de tronco, instalados, desde havia muito, no país), cumpre admitir-se positivamente, como um direito incontestável, essa reivindicação da autonomia interna, e mesmo da independência.

Esta independência, aliás, é inconciliável com a manutenção, livremente consentida, de laços mais ou menos estreitos com o país colonizador. Pode-se mesmo pensar que, na situação presente do mundo, a permanência de grandes conjuntos políticos e econômicos inculca-se como uma necessidade e como uma condição de prosperidade para uns e para outros, simultâneamente na ordem econômica e no domínio da cultura.

3. **Ajuda aos países subdesenvolvidos.** Imensas regiões do globo (notadamente na Ásia, Índia, Oriente Médio, África),[13] acham-se em situação econômica tão miserável, que a fome, as epidemias, a mortalidade infantil fazem nelas devastações tremendas.

Cada vez mais a humanidade toma consciência do dever que incumbe aos países largamente providos de riquezas econômicas e do poder industrial, de irem em socorro aos países subdesenvolvidos e de, por todos os meios, favorecerem o soerguimento dos povos que se estagnam numa miséria crônica.[14] Não só o dever de caridade, que se impõe no nível internacional como no domínio nacional, mas também o sentimento da solidariedade profunda que une cada vez mais os povos num destino comum, aconselham trabalhar, não mais em ordem dispersa, e sim por meio de uma organização mundial apropriada, no soerguimento dos países subdesenvolvidos.[15] Um sentido mais alto dos interêsses maiores da comunidade humana conduziria, graças a um acôrdo geral de desarmamento (*509*), a transferir para esta obra de soerguimento as enormes riquezas que cada ano, em quantidades sempre crescentes, são consagradas às fabricações de guerra.[16]

---

[13] Os países subdesenvolvidos representavam, em 1939, um bilhão e meio de homens, ou seja a metade da população do mundo.

[14] Cf. TIBOR-MENDE, *Regards sur l'histoire de demain*, Paris, 1954; *Entre la peur et l'espoir*, Paris, 1958.

[15] O meio mais eficaz nesta ordem consistiria, sem dúvida, na criação de um organismo internacional capaz de elaborar um plano de investimentos a longo prazo nos países subdesenvolvidos.

[16] Cf. Fr. PERROUX, *La coexistence pacifique*, t. III, *Guerre ou partage du pain?*, Paris, 1958. *Semaine Sociale d'Angers* (1959), Lião, 1960.

CONCLUSÃO

A CIVILIZAÇÃO E O PROGRESSO

518 Assim o nosso estudo da Moral termina pela afirmação de princípios de ordem internacional que conferem às nações civilizadas não só um direito, mas antes de tudo um dever, de difundirem a civilização de que gozam. Num tempo em que os povos do mundo inteiro acabam de defrontar-se num combate gigantesco, que pôs em jôgo uma prodigiosa imensidade de riquezas acumuladas pelo gênio e pela laboriosidade dos homens, e, mais ainda, milhões e milhões de vidas humanas e, entre requintes de crueldade que encheram o mundo de espanto, poder-se-ia pensar que êste apêlo ao papel civilizador das grandes nações deveria ceder o lugar a uma pura e simples confissão de derrota.

Isto, talvez, é professar um otimismo excessivo. Mas sobretudo, como convém ao nosso ponto-de-vista, é preocupar-se sòmente com proclamar um direito. A êste direito longe estão de ajustar-se os fatos, nem na ordem internacional, nem na ordem nacional, nem em domínio algum daqueles em que o homem intervém com seus preconceitos, sua cupidez e suas paixões. *Mas um dos meios de promover êste reajuste necessário é começar formando uma idéia justa daquilo que êle exige.* Se é verdade, como o queria PASCAL, que se trata primeiro de "trabalhar por pensar bem", grande benefício será o trabalhar por compreender tudo o que significa e implica a palavra "civilização". Porque indubitàvelmente há muitas paixões más em atividade no mundo para lançar os povos uns contra os outros; porém estas próprias paixões procedem em grande parte do trágico êrro que os homens cometeram ao se equivocarem completamente sôbre o sentido da civilização e das condições do progresso.[1]

---

[1] Cf. J. PUCELLE, *Le règne des fins. L'essence de la civilisation.* Lião-Paris, 1959.

A. A civilização

519 1. **Definição.** Conforme o indica a etimologia da palavra (*civilis, civitas*), a idéia de civilização está ligada à idéia de sociedade. *O homem é civilizado na medida em que é sociável, isto é, pacífico, benévolo, justo e caridoso.* Portanto, as virtudes que aqui servirão de critério são as *virtudes civis.* Mas, por sua vez, estas virtudes supõem outras virtudes morais, por só poderem desenvolver-se plenamente num clima de moralidade que lhes é tão necessário como o sol e o calor são necessários às plantas e aos animais. Nem a justiça nem a caridade, que são de essência social, seriam concebíveis numa associação cujos membros estivessem entregues à intemperança e passivamente submetidos a todos os seus próprios instintos. *Assim se vê que a civilização deverá definir-se principalmente em têrmos estritamente espirituais,* porque, tal como a sociedade que a condiciona e que lhe permite florescer, é ela uma coisa humana e uma realidade moral, a saber: *a perfeição do bem comum.*

2. **Elementos.** Afirmar que a civilização é uma realidade moral absolutamente não significa que do seu conceito se excluam todos os aspectos relativos às coisas materiais, tampouco como não é esquecer a natureza corporal do homem dizer que, pelo melhor de si mesmo e por aquilo que lhe confere seu caráter específico, êle é uma realidade espiritual. Sabemos que o ser moral e o ser espiritual do homem possuem suas condições materiais. O mesmo sucede, portanto, com a civilização. *Sendo uma realidade moral, ela envolve a totalidade dos bens cuja posse proporcionará ao homem sua perfeição temporal.* Compreende ela, pois, não só os *bens honestos,* que podem ser desejados e procurados em razão de si mesmos (a verdade e o bem; ciências e virtudes), senão também os *bens deleitáveis* (belas-artes, esportes e jogos), que trazem o gôzo e são necessários para a felicidade temporal do homem, e todos os *bens úteis,* que formam o conjunto, infinitamente variado, dos meios (técnicas da indústria, artes e ofícios, riquezas materiais de tôda classe) que permitem adquirir, conservar e aumentar as coisas boas e belas que contribuem para a perfeição do homem.

A civilização será, pois, no sentido pleno da palavra (e sob uma forma mais analítica do que na definição precedente), *o estado geral em virtude do qual a sociedade será capaz não só de proporcionar a seus membros o conjunto das três espécies de bens necessários à sua perfeição temporal, senão também de lhos fornecer com abundância e segundo sua justa e necessária hierarquia,* na qual os bens honestos (intelectuais,

morais e religiosos) devem, por definição mesmo, ocupar o primeiro lugar.

520 3. **Graus da civilização.** Já agora possuímos um critério para determinar os graus das civilizações concretas (ou culturais). Seu valor é função da medida em que elas se aproximam da civilização ideal (ou pròpriamente dita).

Concretamente, tôdas as culturas estão abaixo dêsse ideal. Todavia, umas estão mais perto dêle que outras. No grau mais baixo da escala situam-se, de um lado, as *civilizações industriais* ou "científicas" (tipo chamado "americano"), votadas à produção das riquezas materiais; e, de outro lado, as *civilizações militares* (Esparta), que visam à aquisição da fôrça e do poder, e tudo subordinam a êste fim. Tais culturas são evidentemente anormais, porque nem as riquezas materiais e os prazeres, nem o poder e a fôrça podem ser fins para uma sociedade. Por isto, estão elas destinadas a devorar-se a si mesmas, isto é, a perecerem do seu próprio êxito, que consagraria nelas a ruína da civilização. E, de fato, elas só subsistem por todo o capital de bens honestos que admitem ou implicam a título subordinado. No *grau superior* situam-se as culturas que se organizam para favorecer o mais possível o advento e o desenvolvimento dos *valôres universais* da ordem intelectual e moral. Entre os dois tipos de culturas escalonam-se tôdas as *formas de civilização em que a hierarquia dos bens é mais ou menos incerta,* e que oscilam desde o pólo dos valôres utilitários até o pólo dos valôres espirituais, sem conseguirem fixar ou quererem fixar seu destino segundo as exigências absolutas da verdadeira civilização.

521 4. **A civilização e a paz.** Ao mesmo tempo se vê que a civilização, em sua forma mais perfeita, e cada cultura segundo o grau mesmo em que se aproxime do tipo ideal da civilização, tenderá a universalizar-se e, como diz BERGSON, a "se abrir", porque as virtudes espirituais que a distinguem são por excelência os bens que o homem gosta de difundir, que não excitam a cobiça e que são princípios de paz, pois só prosperam na paz e pacificam as almas e os corações. Por isso, *a verdadeira civilização tem como caráter a paz:* ela contribui para instaurar entre os povos êsse espírito de amizade fraterna que quisera fazer do gênero humano inteiro uma grande família, na qual todos se amem e se entreajudem, na mútua comunicação de seus bens, sobretudo dos mais preciosos de todos, que são a verdade e a sabedoria. Nenhuma cultura poderia aspirar à civilização se quisesse encerrar-se em si mesma, num espírito de egoísmo ou de orgulho, porque, se a civilização é a perfeição do bem comum, na própria humanidade esta perfeição só poderá realizar-se pelo concurso de todos os

povos, do mesmo modo que no Estado ela só pode resultar do concêrto pacífico e ordenado de todos os cidadãos. Destarte, pode-se dizer que a civilização só será uma realidade no mundo quando entre os povos estiver assegurada essa tranqüilidade da ordem que, conforme vimos, é pròpriamente a eflorescência da justiça e do amor.

522 5. **A civilização e o cristianismo.** Daí por que também se torna evidente que *o advento da civilização, definida consoante tôdas as suas exigências, só é concebível pelo primado das virtudes religiosas.* De fato, as culturas mais elevadas da humanidade são as que colocaram os santos acima dos heróis temporais,[2] isto é, que realizaram a justa hierarquia dos bens que contribuem para a grandeza do homem. Assim foi da cristandade medieval.

Concretamente, diremos portanto que *a civilização está, de fato, ligada ao cristianismo.* Desenvolveu-se com êle e, do mesmo passo que êle, progride ou recua. O êrro do mundo moderno foi fazer a civilização consistir nas técnicas e nas invenções, que, de alguma sorte, aumentaram as dimensões corporais da humanidade no seio do universo, mas que, não podendo por si mesmas nem lhe enriquecer a alma nem lhe aumentar a sabedoria, pelo desequilíbrio daí resultante só fizeram foi agravar a miséria do homem. Em realidade, todos os recursos de que o homem ora dispõe só poderão servir à civilização na medida em que se ordenarem a fins *humanos,* isto é, não à Cidade, nem à Raça, nem ao Poder, nem sequer à Humanidade, mas sim *à realização da pessoa humana, mediante o desenvolvimento da razão e da liberdade espiritual.* Como, porém, poder-se-ia esperar isto sem o cristianismo ou, menos ainda, contra o cristianismo? A tragédia em que se debate o mundo moderno deveria fazer ver que é vão esperar o bem e a felicidade do homem de um sistema que só queira definir a civilização em têrmos materiais, e que não há esperanças de salvação para a humanidade senão no respeito e na prática, cada vez mais sincera e mais ampla, dessas virtudes de justiça e de caridade que o cristianismo recebeu a missão de fazer florescer sôbre a terra.

B. O progresso

523 Assim podemos compreender o sentido e as condições dêsse Progresso que, diz PÉGUY, foi "o viático, o consôlo, a es-

[2] Cf. CHRISTOPHER DAWSON, *Progrès et Religion. Une enquête historique.* Trad. BELPERRON, Paris, 1935. Sôbre as conseqüências do universalismo cristão, ver as reflexões de FUSTEL DE COULANGES, *Cité antique,* VI, c. III.

perança, o secreto ardor, o fogo interior, a eucaristia leiga" de todo o século XIX. Sabemos agora que *o Progresso só pode definir-se em função da civilização, e que seus meios são os meios desta.* Devemos, pois, precatar-nos de cometer o êrro inverso (*moralismo*) (mas que seria igualmente pernicioso) daquele que faz a civilização e o progresso consistirem no desenvolvimento dos valôres materiais e das riquezas econômicas, e de negar que a técnica e os inventos magníficos da época moderna sejam um dos elementos do Progresso da civilização. Pelo contrário, vemos que êles podem contribuir para atenuar o sofrimento dos homens, para facilitar sempre mais a participação de todos no gôzo dos bens terrenos, e mesmo para criar homens livres, diminuindo progressivamente a servidão dos longos e penosos trabalhos manuais, etc.

Se o mundo moderno quer tornar a encontrar o sentido do Progresso, compreender-lhe as condições e salvar-lhe a realidade; se quer trabalhar eficazmente para instaurar o único humanismo capaz de fundar uma civilização autêntica, é às fontes cristãs que deve êle tornar. Fora daí, só é possível esperar uma humanidade que o "progresso", por um infernal desvio, conduziria de nôvo à barbaria, e que consumaria sua ruína definitiva no triunfo orgulhoso e vão das técnicas mecanicistas.[3]

---

[3] Cf. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. franc., Paris, 1957. SPENGLER, *L'homme et la technique*, trad. franc., Paris, 1958.

ÍNDICES ALFABÉTICOS

I

ÍNDICE DOS NOMES PRÓPRIOS

Os algarismos encaminham aos números marginais. Os algarismos em **negrito** indicam as passagens concernentes especialmente a um autor. — Os caracteres comuns marcam as informações bibliográficas ou as citações. — *Os itálicos* concernem aos nomes mencionados incidentemente.

II

ÍNDICE ANALÍTICO DAS MATÉRIAS